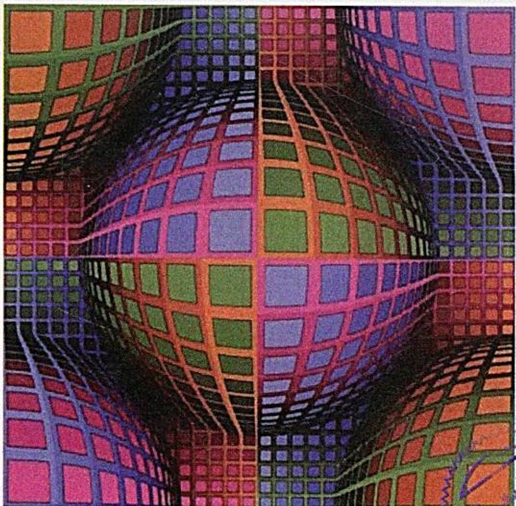
A L I H A R B

فكر دراسات
STUDIES

علي حرب

الإنسان الأدنى

أمراض الدين وأعطال الحداثة



الطبعة الثانية

الإنسان الأدنى

أمراض الدين وأعطال الحداثة

الإنسان الأدنى : أمراض الدين وأعطال الحداثة / فكر ـ دراسات
علي حرب / مؤلّف من لبنان
الطبعة الثانية ، 2010

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب 5460-11 ، هاتفاكس : 751438 / 752308 1 00961
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب 9157 ، هاتف 5605432 6 00962 ، هاتفاكس 5685501 6 00962
e-mail : info@airpbooks.com
موقع الدار الإلكترونيّ: www.airpbooks.com
الإشراف الفنّي وتصميم الغلاف :
لوحة الغلاف : **فكتور فاساريللي / هنغاريا**
الصفّ الضوئيّ : **المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر / بيروت ، لبنان**
التنفيذ الطباعيّ : **رشاد برس / بيروت ، لبنان**

ISBN 978-9953-36-808-2

فكر دراسات
STUDIES

علي حرب

الإنسان الأدنى

أمراض الدين وأعطال الحداثة

«هذا مهرجان عظيم جمع العديد من رموز الأمم، وناداني رئيس المهرجان وسلّمني كرةً، وهو يقول إنها هدية المهرجان لك، وهي من الذهب الخالص، وانهالت عليَّ التهاني. ولمّا رجعت أعلنت عن نيّتي بالتبرّع بنفس الهدية لأعمال الخير، فجاؤوا بمنشار وأخذوا يقسمونها، ولما وصل المنشار إلى باطن الكرة، دوّى المكان بانفجار مزلزل، وتطايرت شظايا الضحايا من الإنسان والحيوان والنبات والجماد».

نجيب محفوظ

أحلام فترة النقاهة

الحلم ما قبل الأخير

تصدير

الإنسان هو المشكلة

الإنسان هو المشكلة

يجري الكلام في هذا الكتاب بعكس التيار السائد في الأوساط الفكرية، بقدر ما يصدر عن موقف مضاد لأصحاب المنزع الإنساني، سواء منهم الذين يقدسون الإنسان ويعتبرونه غاية بذاته، أو الذين ما زالوا يتعاملون مع الإنسانية بوصفها المثال والعنوان أو الهدف والمقصد، بل المعقل والملاذ من الشرور والمفاسد أو المآسي والكوارث؟

فما يحدث على المسرح الكوني، الذي يزداد تمزقاً وتأزماً أو اضطراباً وإرهاباً، يحمل من يفكر ويتأمل على المراجعة وإعادة النظر، بصورة جذرية تضع موضع المساءلة والفحص الترسانة الرمزية للعقيدة الإنسانية. فكيف نسوّغ ما وصلنا إليه من التردي والإفلاس والتدهور والسقوط على الصعد الوجودية بعد كل هذه الوعود والآمال؟! وكيف نفسر الهوة السحيقة بين الدعوات الإنسانية والمآلات البربرية؟ لعل ما نشكو منه مصدره فرط ادعاءاتنا المثالية وتبجحاتنا المتعالية ومزاعمنا الإلهية وغطرستنا الحضارية وعربدتنا التقنية في البر والبحر والجو. . .

من هنا الحاجة إلى مساءلة مفهوم الإنسان، لتفكيكه وإعادة بنائه، بفتحه على ممكناته واحتمالاته. فعلة كل شيء تكمن في مفهومه بالدرجة الأولى. ومفهوم الإنسان قد تجلى، على الأقل، في شكلين بارزين هما اللذان يسودان حتى الآن في العالم الإسلامي كما في العالم الغربي:

الإنسان بالوكالة عن الله، والإنسان بالأصالة عن نفسه، أي الشكل اللاهوتي المداور وغير المباشر، حيث الإنسان خليفة الله وأشرف المخلوقات والكائن الذين سُخّر له كل شيء؛ ثم الشكل العلماني السافِر والمباشر، حيث الإنسان يحمل المسؤولية عن نفسه بنفسه من دون مرجعية غَيْبِية، ويقدس نفسه بصفته سيد الطبيعة ومالكها، أو بصفته كائناً أعلى وذاتاً متعالية يبيح لنفسه كل شيء بقدر ما يعتبر نفسه غاية كل شيء.

غير أن ما يظنه حماه الإنسانية ودعاة حقوق الإنسان، من لاهوتيين وعلمانيين، المثال والنموذج والقيمة العليا، قد يكون هو مصدر الفساد والدمار، للإنسان نفسه وللطبيعة والبيئة. وعلة ذلك أن الواحد منا عندما يفكر ويتصرف بصفته غاية بذاته، فمآل سعيه أن يدمر غيره من الخلائق، أو أن يدوس على نظرائه من الناس، كما يجري حتى الآن، سواء تحت شعارات الإنسان المتألة وصاحب الدور النبوي، أو تحت شعارات الإنسان المتعلمن والكائن الأرضي.

وهكذا نحن إزاء شكلين بشريين مسيطرين، بما لهما من الفروع والاشتقاقات، كما يتجلى ذلك في صور النبوة ونماذج الفلسفة؛ أو في فراديس الخلاص ومشاريع السلم والتحرّر؛ وكما نجد المثالات لدى أفلاطون أو ابن عربي، لدى ديكارت أو كنط، لدى ماركس أو نيتشه، لدى إدوار سعيد أو تشومسكي، لدى أدونيس أو ومحمد أركون، وكل من يعنى بشأن الإنسان، ويبحث في ماهيته، أو يترافع في قضيته. نحن إزاء وجوه وصور ورموز لعملة بشرية واحدة تنتج مآزقها على المستوى الأيديولوجي والنضالي، على أرض الواقع الحي والمعاش، بقدر ما تكشفت عن أوهامها ومهاويها أو عن أفخاخها وكوارثها؛ ولذا فهي باتت تفتقر إلى المشروعية والمصداقية، بقدر ما ترجمت الشعائر الدينية والمشاريع الفلسفية، على تعارضها، مزيداً من التمييز والاضطهاد أو التسلط والاستبداد أو العنف والإرهاب، فضلاً عن الآفات والكوارث المتعلقة بالفقر والأوبئة والتلوث.

ولا غرابة أن يكون المآل كذلك، فهذه حصيلة المركزية البشرية والاصطفائية الثقافية والحصرية العقائدية والفاشية العرقية والعقلية الإمبراطورية والمانوية الخلقية والوصاية النخبوية: أصوليات متحاربة، ولكنها مواطئة ضد الحوار والتضامن والعدالة والسلام، بقدر ما تتعيّش على شعارات مزيّفة، أو تحاول تصدير نماذج للتفكير والحياة باتت مضلّلة بقدر ما تدمر أشكال العيش المشترك بين الناس.

وهكذا فما نحتاج إليه ليس تعظيم إنسانيتنا التي لا نحسن سوى انتهاكها، تحت شعارات الحقيقة والحرية أو العقلانية والعدالة. ذلك أن ما نشكو منه هو التسبيح بحمد إنسانيتنا بصورها المختلفة من ألوهة وقداسة وعصمة أو صفوة وبطولة ونجومية. إنها علة العلل، إذ هي التي تجعل علاقتنا بالحقيقة تقوم على الحجب والتعتيم بقدر ما تجعل علاقتنا بالعدالة تبنى على الفحش والفساد، وتجعل علاقتنا بالحرية تقوم على المفاضلة والاستبعاد بقدر ما تجعل علاقتنا بالعقل تؤول إلى كل هذا العبث والجنون والهلاك والخراب، كما تفضي إليه أعمال الإنسان من حيث لا يحتسب ولا يعقل.

باختصار ما ندعيه، هو ما يجعل علاقتنا بالسيادة والكرامة أو بالمعنى والقيمة يقوم على الطعن والانتهاك، لكي يقودنا إلى ما لا نفكر فيه ولا نسعى إليه، أي إلى ما يفاجئنا ويصدمنا، بقدر ما يفضح هشاشتنا وجهلنا أو يند عن سيطرتنا ويخرج عن متناولنا. مما يحملنا على مساءلة الدعوات لوضع الادعاءات تحت مبضع التشريح:

فكيف يحصل كل هذا الإفلاس والخراب ما دامت مبادئنا مثلى وقيمنا سامية وزعاماتنا ملهمة وقياداتنا فذة؟! وكيف تتهدد إنسانية الإنسان فيما تتكاثر البيانات والمؤتمرات حول حقوقه؟! وكيف نفسر هذا التخلف

والاستبداد مع هذا الفائض من المثقفين الذين يدّعون تجسيد قيم العدالة والحرية والتقدم؟! وأخيراً كيف يحصل ما يحصل من انتهاك وفساد، ما دمنا نقيم وسط هذا الحشد من المرشدين العقائديين والرسوليين، وما دام يعيش بيننا أناس هم نواب الله ونخبه وآياته وحججه والناطقون باسمه؟!

الأحرى أن نستيقظ من سُباتنا البشري، لكي نتعرف إلى كوارتنا ومصائبنا التي لم تعد مجرد خلل طارىء أو عارض، بل باتت بمثابة أعطال أصلية أو أعراض بنيوية هي ثمرة لروابطنا الإنسانية ولنجاحاتنا العلمية والتقنية، كما يحلل ويبيّن بعض المختصين من الفلاسفة والعلماء الذين يحدّثوننا عن «مجتمع المخاطرة» أو عن «عقل الكارثة» أو عن «عصر المصيبة والطامة»[1].

من هنا باتت الدعوة إلى الأنسنة خادعة، مزيفة. فما نحتاج إليه هو التخلي عن مكابرتنا، لكي نعترف بأننا أقل شأناً بكثير مما ندعي، وأننا أخطر بكثير مما نحسب. فنحن أعجز وأجهل وأوهى وأخبث وأشرس من أن نصف أنفسنا بصفات السمو والطهر والعظمة والفضيلة والعلم، وسوى ذلك من الشعارات التي نرزح تحتها ولا نطيقها، أو لا نقدر على ترجمتها

---

(1) أشير إلى أولريش بك، وجان ـ بيار دوبوي، وبول فيريليو وهم ممن يقرأون مجريات العالم اليوم من خلال مفاهيم المخاطرة (risque)، أو «الكارثة» (catastrophe) أو الطامة (desastre). وإذا كان دوبوي يشتغل بعقلنة الكوارث التي أصبحت واقعاً محققاً، فإنه يرى بأن البشرية سارت حتى الآن في الطريق الخطأ، ولذا عليها أن تعود إلى «نقطة الصفر»، لكي تبدأ من جديد؛ راجع كتابه، مختصر ما ورائي في فلسفة تسونامي، منشورات سوي، باريس، 2005. راجع أيضاً الحوار الذي أُجري معه في مجلة لونوفيل أبسرفاتور، تحت عنوان، نحو معالجة مستنيرة للكوارث. ، عدد، 23/ 29 حزيران، 2005. أما فيريليو، فإنه يقترح إنشاء متحف أو معهد للاهتمام بالكوارث؛ راجع كتابه، الحادث الأصلي، منشورات غاليليه، باريس، 2005.

إلا بانتهاكها أو بأضدادها. بكلام أقل فظاظة: نحن أقل مما نحسب عقلانية ومعرفة، أو أقل تديناً وصلاحاً، إذن أقل إنسانية مما ندعي.

هذا المعطى هو ما يجدر الاعتراف به، لكي نعرف كيف نتدبر المأزق، أو أن نحسن أن نتغير، كل في حقل عمله ومجال اختصاصه.

وما أراه، من جهتي، أنه لا مجال لتغيير ينبجس من غير بلورة مفهوم أو شبكة مفهومية، نتحول بها عما نحن عليه، لنحول علاقتنا بمفردات وجودنا، بالجهد العقلي والعمل النقدي على الذات، بصورة تخرق أسوار الممتنع، لكي تفتح الأبواب أو تشق الدروب لغير ممكن وخيار.

إن قوة المفهوم وأثره، كخبرة وجودية ومراس فكري، أو كتركيب ذهني وتخييل خلاق، أنه يفترع إمكاناً للتفكير والعمل، بقدر ما يمتحن، بمفاعيله في التنوير والتغيير، قدرة المرء على التصنيع والتحويل أو على التخطي والعبور لإعادة البناء والتركيب.

وهذا هو مؤدى مصطلح «الإنسان الأدنى»، عنوان هذا الكتاب، كما أحاول صوغه وبناءه واستثماره بدلالاته ومفاعيله: الاستراتيجية النقدية، الاعتراف المتبادل، البعد المتعدد، الصيغ المركبة، الهوية الهجينة، عقلية الشراكة، لغة التوسط، أخلاق الرعاية، التحول الخلاق، العقل التداولي...

والاعتراف بدونيتنا على المستوى الوجودي، أي ككائنات بشرية، هو أساس للاعتراف بحقوق الحيوان والنبات والطبيعة، كما هو أساس للاعتراف بحقوق بعضنا البعض، على الصعد السياسية والمجتمعية والثقافية، أو حتى المعرفية.

هذا المراس الوجودي يتطلب كسر منطق الوحدانية والمركزية والاصطفائية التفاضلية، كما تتجسم في إرادات التأله والقبض والتحكم

والمطابقة والمصادرة والاحتكار، وسوى ذلك من أدواء البشرية وأساطيرها وأدوائها التي تولد الشراسة والاستباحة والسطو والقهر والغدر والهدر والتكالب والفحش والتوحش والبربرية. . .

في أي حال، ما يشهده العالم من تغيرات، على وقع الانهيارات المتلاحقة والمفاجئة، وفي ضوء التحولات الهائلة والمتسارعة، يحملنا على تغيير صورتنا وسط المشهد الكوني، فلا يمكن أن يتغير العالم، على هذا الشكل، دون أن يتغير نمط وجودنا وتتغير أشكال روابطنا وصورنا عن أنفسنا. . .

لنعترف بما نحن عليه أو فيه، لكي نتعرف إلى أنفسنا ونشخص واقعنا، بحيث نعيد تأهيل أنفسنا لاجتراح إمكان جديد أو شق أفق مغاير. من غير ذلك لا نفهم كيف أن بربريتنا تتسلّل من وراء الدعوة الإنسانية؛ وكيف تزداد أعمال التطهير والاستئصال بعد كل هذه المواثيق والبيانات المتعلقة بحقوق الإنسان، أفراداً وجماعات؟!

هذا ما نحتاج إليه: التمرس بخلقية جديدة يعاد معها بناء الذات على نمط مغاير، بحيث تتشكل قناعات مغايرة نتحرر بها مما هو مقدس ومطلق ومغلق وذاتي ونقي وثابت وكامل وكلي ونهائي، من حيث العلاقة مع الهويات والقضايا أو مع الحقوق والمصالح، وسوى ذلك من الشؤون البشرية التي تنسج وتبنى مما هو عرضي ونسبي، أو متعدد ومتنوع، أو معقد وملتبس، أو متوتر ومتعارض، أو مفتوح ومغاير، أو متغير ومتحول، أو مؤقت واستثنائي، أو عابر وزائل. . . لنكن أقل ادعاء، لكي نصنع عالماً أكثر صلاحاً ونفعاً، أو على الأقل أقل فساداً وخراباً.

هذا هو المتاح: الانخراط في مراس وجودي، بالعمل النقدي المتواصل والمزدوج على الذات، توظيفاً للإرث النقدي التنويري

وللمكتسبات العقلانية والتداولية، التي يقل معها تعظيمنا لذواتنا، بقدر ما تقوى قناعتنا بمحدوديتنا وتناهينا، لكي نمارس تواضعنا الوجودي. نعم نحن كائنات «استثنائية» وسط الطبيعة، بالمباني والصنائع والمآثر، ولكن مقابل كل هذه المساوىء والكوارث أو الخرائب والحرائق.

ولذا تتجاوز المسألة الآن المرافعة في قضية إنسانية الإنسان. فالقضية لا تتعلق بفطرة إنسانية يجري انتهاكها أو إفسادها، كما لا تتعلق بإنسان يجب اختراعه من لا شيء. كلا الموقفين يتعاميان عما هو كائن أو واقع: فلا شيء مما يحدث يمكن إلغاؤه، إذ للتاريخ حيله وانتقامه؛ كما أنه لا شيء مما يقع، يمكن إستعادته كما هو عليه، إذ للتاريخ ترسباته وعوائقه.

المسألة تتعلق بما نتخبّط فيه أو نتردّى إليه، ونعجز عن فهمه وتدبّره. بكلام أوضح: الإنسانية ليست هي المستهدفة، بل أمست المشكلة والورطة والمحنة. فالأجدى فتح ملف الإنسان، لأنه ليس المفتاح ولا الضحية، وإنما هو الجلاد وجرثومة الفساد بمركزيته ونرجسيته، بشراسته وهيمنته، بفضلاته المتراكمة ونفاياته السامة، بامتلاكه أسلحة التدمير الشامل والمنهجي لثروات الأرض وخيراتها وكائناتها، فضلاً عن استراتيجياته القاتلة وصراعاته الطاحنة من أجل البقاء، الأمر الذي يكاد يحول نظام الحياة المدنية إلى حالة طوارىء كونية، يمسي معها حفظ الأمن هو الجحيم.

المسألة تتعلق إذن بتفكيك المعتقد الإنساني بمحرماته وثوابته ونماذجه، للعمل على تشكيل مشروعية بشرية جديدة، سواء من حيث التوجه الوجودي ونمط الوعي، أو من حيث شبكة الرؤى والمفاهيم والتصورات، أو من حيث سوس الذات وقواعد المعاملة وقيم المداولة.

ولذا لم تعد القضية أن ندافع عن هذه الخصوصية أو تلك الهوية في مواجهة الأخرى. هذه هي المشكلة والآفة. لأن القضية الآن، على وقع

الآفات المزمنة والأزمات المتلاحقة، هي الدفاع عن أشكال العيش المشترك بتوسيع آفاقه، وبناء ما يحتاج إليه من المجالات والأطر أو الأدوات والتوسطات.

هذا رهان ينفتح وخيار ينبجس: أن نتغير عما نحن فيه، بالعمل سوياً على تكوين فضاءات جديدة للعمل الحضاري والنمو البشري، مفتوحة على التعدد والتنوع والتداخل أو التراكب في الوجوه والأطوار أو في المستويات والأبعاد، بقدر ما تشكل مناخات خصبة للتداول السلمي والتبادل المثمر أو للتفاعل الحي والتحول الخلاق، ولكل ما تسفر عنه التجارب من الجديد وغير المتوقع من الأبواب والفرص أو المخارج والبدائل، مما تحتاج صياغته وترجمته إلى استحداث مصطلحات جديدة.

وهكذا ففيما تغرق البشرية في معضلاتها وتعيد إنتاج مآزقها، على غير صعيد، وفي غير اتجاه، ومن غير مصدر أو معتقد، لم تعد تجدي المقاربات والمعالجات السائدة بالعدة المفلسة حول إنسانية الإنسان، ولا بالثنائيات الضدية الشائعة التي تقيم فصلاً حاسماً بين العقل والإيمان، أو بين الله والشيطان، أو بين الدين والحداثة، أو بين الإسلام والغرب، أو بين هذه الهوية الثقافية وغيرها. فالأزمة تطاول العقل والدين معاً، أي هي أزمة الإنسان والعقل الكوني، على الوجهين اللاهوتي والعلماني، وكلاهما وجهان لنفس العملة البشرية، وذلك حيث الواحد منهما، يسوغ الآخر أو يتغذى منه، بقدر ما يدّعي محاربته. كلا العقلين الديني والحداثي، يشهدان على الإفلاس، فيما يخص الوعود ببناء مجتمعات بشرية مستقرة، آمنة، متضامنة، إلا في ما ندر، كما تشهد مستهلكات الحداثة وكوارثها أو آفات الأصولية ومصائبها.

ولذا، فما نحسبه الحل هو المشكلة التي تحتاج إلى المعالجة

والتدبر. وإذا كانت الصناعة الفلسفية تهتم من الأشياء والظاهرات بمفاهيمها، فمشكلة الشيء تكمن في مفهومه بالدرجة الأولى، بقدر ما تكمن المعالجة في تغيير العناوين والتحول عن المفاهيم.

وهذا ما تشهد به اليوم معضلة العنف الأعمى والفاحش.

فالوحش الإرهابي الذي يفاجئنا ويصدمنا من حيث لا نحتسِب، والذي نستنكره وندينه، من حيث لا نعقل، هو صنيعة تعليمنا وتعاليمنا بقدر ما هو ثمرة عقولنا وأفكارنا[1]. فنحن الذين ربيّناه ورعيناه في العقول والنفوس بنماذجنا الثقافية وفتاوانا الشرعية، بمهماتنا الإلهية ودعواتنا المستحيلة ووكالتنا الحصرية على القضايا والشؤون العامة أو على الهويات والعناوين الوجودية. ولذا فالمعالجة تبدأ بتغيير العدة الفكرية والمهمة الوجودية.

وما يمكن أن يتغير ليس فقط مفاهيمنا حول أنفسنا وعن العالم، بل مفهومنا للمفهوم وللفكرة أو للمعرفة والحقيقة. فالعقائد والقناعات والهويات الثقافية والمنظومات الرمزية ليست قلاعاً نحتمي داخلها، أو متاريس نتحصن وراءها، وإنما هي مجرد معلومات أو معارف أو وجهات نظر تشكل مقترحات للحوار والمباحثة من أجل الوصول إلى الأمر الجامع أو الشيء المشترك أو الوسط التداولي، وذلك حيث الصيغ المركبة، والنظام الديناميكي، والبناء الذي لا يكتمل، بل يبقى مفتوحاً على ما به يغتني ويتجدّد أو يتحول.

---

(1) من المفارقات الفاضحة أن الإرهاب الوحشي الذي يستفحل يوماً بعد يوم، والذي يشجبه بعض الدعاة والعاملين في الحقل الديني الإسلامي، بعد فوات الأوان، إنما هو ترجمة للمبادىء الوحدانية والنصوص المقدسة والعقلية الاصطفائية والمشاريع الدينية الشمولية، كما تتجسم في شعارات مثل الحاكمية الإلهية أو الحكومة الإسلامية أو الدعوة إلى أسلَمة الحياة والثقافة. فهو بهذا المعنى الثمرة السيئة والمدمرة لمنطق الفتوى وقاعدة الارتداد بقدر ما هو ترجمة لثنائية التحريم والتحليل أو الإيمان والإلحاد.

أما ادعاء امتلاك الحقيقة، واحتكار المشروعية، وفرض الوصاية بالقوة، والبحث عن الحلول الأحادية القصوى والنهائية، فهي أقصر وأسرع الطرق لتدمير صيغ العيش بين البشر، عبر تبادل التهم والمخاوف والعداوات والمساوىء، وصولاً إلى حصد الكوارث.

خلاصة القول: ليس القصد أن يلعب الواحد دور النبي المنذر ولا دور الداعية المبشّر، بل التفكّر والتدبر. والأفكار ليست محاريب مقدسة نضحي من أجلها، بقدر ما هي قدرتها التداولية على خلق مساحات وصيغ وقواعد للتعايش السلمي، أو على الأقل للتنافس غير القاتل أو المدمر، سيما وأن الأرض أخذت تتناقص مواردها وتضيق بناسها وأطماعهم؛ فكيف ونحن نندرج الآن في الزمن الرقمي، حيث الأشياء واللغات والثقافات والرموز العابرة للقارات والمجتمعات، تخلق الإمكان للعبور نحو الآخر، ومدّ الجسور معه، على سبيل التقوى الكونية والتواضع الوجودي، وعلى سبيل الاعتراف والاعتماد والتعلم والإفادة، بصورة متبادلة ومضاعفة.

هل أميل إلى التفاؤل، فيما أنا أجنح عادة إلى التشاؤم؟ هل نحن قادرون، أم بالعكس عاجزون، على إحداث تغيير في مجرى العالم الراهن، حيث الحداثة تصنع أعطالها وكوارثها، وحيث الدين يولد «أمراضه الخطيرة» والفتاكة، كما يعترف واحد من أبرز لا هويتي العصر[1]؟

نحن إذن على المحك.

---

(1) إشارة إلى قول الكاردينال جوزيف راتسنغر، قبل تسلمه سدة البابوية تحت اسم بنديكت السادس عشر: «رأينا ما في الدين من أمراض هي في منتهى الخطورة»؛ راجع أدناه، حدود الإنسان ما بين الفيلسوف والكاردينال والشيخ.

مقدمة

I - بشر وبرابرة

II - الأزمة والكارثة

بشر وبرابرة (I)

مع تفاقم المشكلات، على المسرح الكوني، في غير مكان، وعلى غير صعيد، تتوالى الدعوات وتصطرع الهويات، من جانب الذين يزعمون بأنهم يمتلكون مفاتيح الخلاص والإنقاذ، بقدر ما يدّعون أنهم أصحاب مهمات إلهية أو يدعون النطق باسم القيم الإنسانية والكونية.

هذا ما يتجلى، بنوع خاص، لدى أصحاب المواقف القصوى والحلول النهائية، ممن يقولون: الإسلام هو الحل، أو الإنجيلية هي الخلاص، أو لا تنمية بلا ديموقراطية، أو الإسلام ممانع للحداثة، وسوى ذلك من الشعارات الأحادية والحصرية.

وأصحاب المواقف القصوى هم وجوه لنفس العملة الأيديولوجية، ولو كانوا على استبعاد وتضاد، إذ لا شيء يستدعي الضد ويسوّغه أو يغذيه أكثر من ضده، على ما تشهد الدعوات الأصولية التي تقيم بين الثقافات والحضارات قسمة قاطعة وحاسمة، طبقاً للثنائيات العقيمة والخانقة التي تتعامل مع الهويات المتعددة والمتنوعة والمركبة، في بنيتها وفي صيرورتها المتغيرة والمتحولة، بوصفها كتلاً متجانسة ومتراصة أو عوالم مغلقة ومتحجرة أو خصوصيات متصادمة ومتناحرة، لكي تحيل الجماعات إلى أدوات وأرقام، أو إلى قطعان بشرية تجري تعبئتها وقولبتها لممارسة

العدوان وشن الحرب، تحت شعارات مختلفة دينية أو قومية أو ثقافية...

يستوي في ذلك أصحاب الدعوات الأصولية والاستراتيجيات الأمبريالية، الدعاة الجدد من الإسلاميين والمبشرون الجدد من الإنجيليين، المحافظون الجدد في الولايات المتحدة الأميركية والرجعيون الجدد على الساحة العربية.

بهذا المعنى تتشكل محاولات «أنجلة» العالم الوجه الآخر لمحاولات «أسلمة» الحياة، من حيث الخرافات المؤسسة والتهويمات الأخروية، ومن حيث التصنيفات العنصرية والتشبيحات الخلقية. يشهد على ذلك الوعاظ الجدد الذين احتلوا الشاشات في العالم العربي منذ ربع قرن، لكي يصنعوا نموذج الجهادي الأصولي والمخرب الأممي الذي يزرع الرعب ويسفك الدماء بأعماله الإرهابية؛ كما يشهد على ذلك الإنجيليون الجدد الذين صعدوا على المسرح في الولايات المتحدة لكي يصنعوا نموذج المبشر الذي ينذر الناس باليوم الموعود، حيث يظهر فيه المخلّص لتطهير الأرض من المخالفين في العقيدة الذين يطردون إلى خارج ملكوت الإيمان، بعد أن توصف مؤسساتهم الدينية بأنها «معاقل الشيطان»(1).

وهذا شأن محاولات «الأمركة»، بما هي احتكار للمشروعية وممارسة الوصاية على الشأن الكوني أو إدارة الشأن الكوكبي بمنطق الانفراد

(1) يحذّر أحد الرعاة الإنجيليين العاملين في أستراليا أتباعه بالقول: إياكم ومعاقل الشيطان، ويقصد بها، وكما يسميها، دور القمار وحانات الخمر ومعابد الطوائف الأخرى من هندوس ومسلمين. ورد ذلك في الملف الذي أعدته مجلة (Le Courrier) تحت عنوان «مجانين المسيح»، العدد 735، 2/ 8/ كانون الأول، 2004.

والاستئثار والصدام. فهي، أي الأمركة، بما هي منزع أمبريالي عسكري تقوض ما تدعو إليه من قيم الحرية والديموقراطية. من هنا الشرخ الكبير بين الثقافة الأميركية ذات الطابع التعددي، والتي أنتجت أساساً مفهوم «التعددية»، وبين سياسة الإدارات الأميركية واستراتيجيتها الرامية إلى المصادرة والهيمنة.

وبالإجمال هذا شأن المشاريع والبرامج الإمبريالية والشمولية، كما هو بنوع خاص، شأن الدعوات والحركات العنصرية والفاشية، من حيث استراتيجيتها في الشحن والتعبئة أو في التطبيع والقولبة أو في التطهير والتصفية، كما شهد تاريخ الستالينية والنازية والماوية والصهيونية.

والحصيلة هي بالطبع استحكام الأزمات، وإعادة إنتاج المآزق. ولا عجب أن يكون الأمر كذلك، فهذه هي الثمرة السيئة والمدمرة لكل عقيدة اصطفائية أو هوية عنصرية أو حركة فاشية أو دعوة أمبريالية أو فكرة حصرية يزعم أصحابها أنهم، وحدهم من دون سواهم، ملاك الحقيقة والناطقون بها والمكلفون تبليغها للناس أو ترجمتها بالقوة، سواء تم ذلك، باسم الله أم الإنسان، النص المقدس أم الوطن المفدى، الأمة المتفوقة أم الدولة الكلية.

إنه الداء العضال الذي يفتك بالمجتمعات البشرية، كما يتجسد في العمل تحت يافطة ما هو مطلق ومقدس وثابت وكامل وأحادي ونهائي: تحويل البشر إلى آلات عمياء لاتخاذهم رهائن لبرامج ومشاريع تتحول معها الأفكار والقضايا إلى أدوات لممارسة الحجب والاستبعاد أو المصادرة والاحتكار أو الاستئصال والخراب.

وهذا ما تشهد عليه أعمال البشر وصنائعهم على الأرض، حيث

تصطدم الشعارات بين نواب الله وحاملي أختامه والمكرسين لخدمته، أو حيث تصطرع الهويات على المصالح والخيرات بقدر ما تتحكم في العقول والتصرفات ثنائيات الفسطاطين والمعسكرين أو المحورين: الإسلام والكفر، أو الخير والشر، أو الحضارة والبربرية... الأمر الذي يحيل الأرض من مكان لإقامة الحكم الصالح أو للتعايش بين عباد الله الصالحين، إلى متاريس عقائدية ونزاعات عرقية، أو إلى بؤر للفساد وآلات للاستبداد، أو إلى مصانع لإنتاج النفايات السامة وأسلحة الدمار الشامل، أو إلى حروب إقليمية وعالمية بأشكال متجددة تزداد معها أعمال العنف الأعمى والفائق، بقدر ما تزداد مظاهر الفوضى والتوتر والاضطراب.

وهذا ما يحصل الآن، حيث يتدهور الأمن على الساحة الكونية، مع تفاقم الإرهاب الذي يستفيد صانعوه من ظاهرات الاختلاط والاعتماد المتبادل وانفتاح الحدود، لكي يضرب في غير مكان، بأساليبه غير المتوقعة، من غير أن يحتسب أصحاب الدول، ومن غير أن يصطدم بأنظمة الدفاع وأجهزة الأمن، وبصورة تهدد مصادر الطاقة ومرافق الحياة.

وكل ذلك يحمل المؤسسات والمنشآت المدنية على أن تتولى بنفسها حفظ أمنها الذاتي، وعلى نحو تتحول معها إلى ما يشبه الثكن العسكرية المسيجة. وإذا كان المفكر النمساوي إلياس كانيتي يقول: سوف نصبح ملوكاً ولكن على حقول من الجثث، فهل نقول الآن: سوف نحفظ الأمن ولكن بعد تحويل الحياة إلى جحيم لا يطاق؟ هل نصل إلى مثل هذه الزمن من فرط تكاثر أجهزة الأمن والرصد والرقابة الدائمة؟

هذا التردي في الوضع البشري، لا يجدي تفسيره بالقول إنه خروج على القيم الأصيلة والنبيلة أو انتهاك للمثل الإنسانية والمبادئ الخلقية. مثل

هذا التفسير يحجب ويموه أكثر مما يشرح ويفسر. فلا يعقل بعد عهود وأزمنة من التعليم الديني والتنوير الفلسفي والعمل الإنساني، أن نصل إلى ما وصلنا إليه، أي إلى هذا السقوط المريع في امتحان المتعاليات والإلهيات والخلقيات.

فالأجدى أن نعكس الآية لنفكر بطريقة مغايرة: فما نقدسه ونصطفيه وندافع عنه من المبادئ والقيم هو مصدر ما نشكو منه من العلل والآفات أو المشكلات والمعضلات. بمعنى إن إنسانيتنا هي مصدر ما يفاجئنا ويصدمنا من أعمال الفساد والإرهاب والاستئصال، بقدر ما هي منبع الجشع والتكالب أو السطو والنهب أو الكره والحقد أو المكر والغدر أو الدناءة والخسة أو العهر والفحش، فضلاً عن التوحش والهمجية والبربرية.

فلا نرمّين على الحيوان أو على الشيطان شرور أفكارنا وسيئات أعمالنا. فالعهر والخلاعة والفحش ليست أعمالاً حيوانية كما يكتب دعاة الأنسنة، وإنما هو صناعة إنسانية يتقنها البشر بأهوائهم ومطامعهم وجشعهم. والوحشية ليست حيوانية، وإنما هي أيضاً صفة إنسانية بامتياز، إذ الحيوان يقتل وفقاً لقانون الطبيعة، وأما الإنسان فإنه يقتل بحسب مقتضيات الثقافة، على ما تشهد أعمال الخطف والتعذيب والتنكيل والتطهير والاستئصال.

كذلك ما يصدر عن الأنظمة الفاشية والأصوليات العنصرية والمنظمات الإرهابية من «الخطط الجهنمية» والأعمال الفتاكة والمدمرة، ليست أعمالاً شيطانية، بقدر ما هي سياسات إلهية انتقامية. لنعترف بالحقيقة المحتجبة من فرط وضوحها: الجحيم هو صناعة إلهية لا شيطانية

على ما نتخيل، إذن هو صناعة إنسانية، تماماً كما الفردوس، كلاهما ثمرة لمخيلة سريالية، الجحيم بسعيره والفردوس بفحشه.

وإذا كان ابن عربي يقول بشأن الواحد الأحد: ما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، بالوسع إعادة صياغة العبارة للقول: ما وصفنا الحيوان أو الشيطان بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف. لنعترف بذلك، لكي نشخص الداء. أما أن نستمر بالتعامل مع المشكلة بوصفها الحل أو مع الداء بوصفه الدواء، فمآل ذلك المزيد من الاستباحة والفساد والإرهاب والدماء.

من هنا تتجاوز المسألة ثنائية الله والإنسان، أو أنسنة الله وتأليه الإنسان كما يطرحها الفيلسوف لوك فري بصورة تلفيقية، وكما يهذي وراءه مثقفون عرب آخرون بصورة طفولية ساذجة، بحثاً عن الإنسانية الضائعة. فالعودة إلى لغة التأليه هي عودة إلى الأشياء بعد انتهاكها وانفضاحها، أو عودة الشيء بعد استهلاكه أو استنفاده، والمآل المزيد من الهلاك والخراب. وأما استعادة الإنسان لإنسانيته فهي المحال عينه، لأنه لا شيء يعود كما كان عليه، إلا على النحو الأسوأ والأردأ، أي ارتداداً على الأعقاب ومزيداً من التداعي والتردي نحو الهاوية التي أفضت إليها المركزية البشرية.

وهذا يعني من جهة أخرى أننا نتجاوز ثنائية اللاهوتي والعلماني أو الروحاني والدهري. فمن المفارقات الفاضحة أن ندّعي الروحانية فيما نحن نقيم في أجسادنا وندافع بكل أسلحتنا الفتّاكة عن وجودنا وسلطاتنا ومصالحنا. من هنا، فالمسألة هي الآن أكبر وأخطر بكثير من الصراع بين مؤمن وملحد أو بين روحاني ومادي، في ضوء المخاطر التي تتهدد الحياة والكائنات، كما تهدد موارد الأرض التي لا تعوض إذا ما نضبت أو

أتلفت. وهكذا فالخطر الأعظم ليس هو خطر الإسلام على الغرب، ولا خطر الغرب على الإسلام، وإنما هو خطر الإنسان على نفسه، بل على بقية المخلوقات التي لا ذنب لها سوى أنها وجدت معه أو تحت سيطرته أو رحمته.

فالأحرى أن نعيد النظر، في مفهوم الإنسان نفسه. لا أحد منا يشكل قيمة بذاته، لأنه لا أحد يقوم بنفسه، بل بالأرض التي يقيم عليها، والهواء الذي يتنفسه، والمياه التي تروي ظمأه، والنبتة التي يتغذى بها، والحيوان الذي يقتله لكي يأكل لحمه.

كذلك ليس الواحد منا غاية بذاته. وإنما هو يحيا ويتكلم ويعمل وينتج أو يبدع بتوسط سواه، بقدر ما يتقن فنّ التعايش والتجاور أو يوسّع إمكانات التبادل والتفاعل. ولا يكون ذلك إلا عندما يقتنع المرء بأنه يحيا لنفسه ولسواه معاً بقدر ما يحيا بواسطة سواه. والممكن في مواجهة المأزق أن نفكر بصنع صورة جديدة لأنفسنا، ولعلاقاتنا بالغير والعالم والكون...

وليست المسألة من جهة ثالثة أن نقف مع الحداثة ضد التقليد كما يحسب الحداثيون التقليديون الذين واجهوا المطلق الديني واللاهوتي بالمطلق العقلي، فقدّسوا الإنسان بدلاً من الله، وسعوا إلى نفي التراث، وكانت الحصيلة أنهم وقعوا ضحية ما قدّسوه، وأن ما حاولت الحداثة نفيه والانقطاع عنه هو بالذات ما عمل على تفجيرها وإخفاقها. ذلك أن ما يحدث يستحيل نفيه أو إلغاؤه أو الانقطاع عنه بصورة حاسمة. الممكن هو إعادة ترتيب العلاقة معه، بتحليله وإعادة تركيبه، لإعادة تشغيله أو توظيفه واستثماره. مما يعني أن الممكن ليس نفي التراث، بل نسج علاقات

جديدة مع النصوص والخطابات والثوابت، متحركة وحية، نامية ومتجددة، مثمرة وراهنة. فالحداثة التي وُلدت بالانقلاب على عالم العصور الوسطى المُغلق بتصوراته الدينية، باتت حداثة لاهوتية هي أشبه بديانة جديدة أو خرافة مؤسسة.

وهكذا ليس الخلاص بالتأله ولا بالتأنسن ولا بالجمع بينهما. ما نحتاج إليه هو على العكس، الاعتراف بدونيتنا، وبأننا لسنا أشرف الخلق ولا سادة الطبيعة ولا مفاتيح الكون، بل نوع من أنواع الكائنات الحية. قد لا نكون نحن الأفضل والأرقى. ربما نحن الأذكى والأقوى. غير أن ذكاءنا قد يفضي بنا إلى دمارنا الذاتي.

ولذا فالمهمة هي مجابهة إرادة التأله على البشر والأنسنة للعالم والطبيعة والأرض، بالتخفيف والنزع أو الصد للمركزية البشرية والنرجسية الإنسانية بوجهيها الإلهي والبشري.

بكلام آخر: المتاح الآن للخروج من النفق، هو الانخراط في حركة مضادة للأنسنة التي قادتنا إلى أن نكون ما نحن عليه الآن: بشراً وبرابرة، عرباً وصناع كوارث، إسلاميين وإرهابيين، إنجيليين واستئصاليين، محافظين وأمبرياليين.

لذا نتجاوز الآن سؤال الوجود والهوية والمصالح، نحو سؤال الحياة والبيئة والأرض، من أجل التمرس بخلقية جديدة بمبدأها المزدوج:

الأول رعاية الحياة والكائنات، ضد ما يتهددها بفعل أعمال الإنسان وصنائعه. لأنه إذا ما تلوثت البيئة وانقرضت أشكال الحياة، لا يعود ثمة شيء صالح لكي نرثه أو نحافظ عليه أو نصطرع من أجله.

بهذا المعنى يفقد شعار التقدم البشري أو الازدهار الإنساني الكثير

من مصداقيته. فما تعاني منه الأرض من المساوئ والمخاطر والكوارث، هو ثمرة التقدم الهائل في مجالات العلم وميادين التقنية. ولذا لم تعد القضية هي المدافعة عن حقوق الإنسان أو المطالبة بالازدهار الإنساني، كما يطرح الشعار إصلاحيون عرب، بصورة متأخرة، أي بعد فوات الأوان. القضية أن ننخرط في «نقد الإنسان»، لكي نعترف بواجباته وحدوده، فيما يتعلق بالحياة والبيئة والأرض، في ضوء التهديد الذي تشكله أعماله وصنائعه.

أما الاعتراف، فإنه يعني أن نكف عن السجال الحضاري والثقافي بمنطق الثنائيات العقيمة أو الخانقة والمدمرة، بنسخها القديمة والحديثة، كما تتجسم في نظرية المعسكرات المتناحرة والاستثناءات الثقافية أو الحضارية... فلا جدوى من إلغاء الآخر الذي بات شطرنا الآخر في عصر الاعتماد المتبادل.

ولا يعني ذلك نفي المكتسبات أو التخلي عن الموروثات عند من يفكر ويعمل بعقل تركيبي. فما نتخطاه ونتجاوزه، نقوم بتشغيله أو بصرفه وتحويله، ضمن صيغ مركبة أو وحدات تركيبية.

بهذا المعنى، فالقديم هو طور من أطوار المنجز الحديث، والمآثر الكلاسيكية هي بُعد من أبعاد الإبداعات المعاصرة، والموجات الأولى من الحداثة هي من طيات الحداثة الراهنة أو الفائقة.

ولذا لا خشية ممن يمارس هويته بصورة مرنة ومفتوحة، أو تعددية ومركبة، أو غنية ومتحولة. مصدر الخوف والذعر هو ممارسة الهوية بصورة أحادية، مغلقة، متحجرة، سلبية، عدائية. فالهوية الواحدة تغتني، بقدر ما تتعدد؛ والأحرى القول إنها تغتني، بقدر ما تمارس بصورة تعددية، من

حيث وجوهها وأبعادها، أي من حيث ممارسة الوجود وإدارة القضايا والشؤون والمصالح.

والهوية الغنية التي تمارس على سبيل الفيض، تشكل قيمة مضافة، بقدر ما تسهم في إثراء الهويات الأخرى، بأعمالها وإبداعاتها. ولذا تتجاوز المسألة عند صاحب الهوية المفتوحة والدلالة الفائضة، السجال على الأحقية، كما تمارسه العقليات الأصولية.

فلا معنى ولا جدوى من التشبث والاحتماء بالهويات المسيجة والسيادات المصطنعة، إذا كانت تفضي إلى تقويض معاني الأصرة والرابطة بين النظراء أو الشركاء. فالأجدى هو ما يسهم في بناء علاقات التعايش والتواصل أو التعلم والإفادة على سبيل التداول والتبادل.

وذلك يقتضي العمل النقدي المتواصل على الذات، لكسر منطق التأله والقبض والتحكم أو للتحرر من إرادة المطابقة والمصادرة والاحتكار، في ما يتعلق بما هو حقيقي ومعقول، أو بما هو قيم ومشروع، أو بما هو حسَن ومحمود، فضلاً عما هو مصلحة مشتركة ومنفعة عامة.

من هنا لا تجدي ولا تغني المناقشة بمنطق فقهي لاهوتي، لكي نعرف من المحق ومن المخطئ، من المهتدي ومن الضال، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالعوالم الثقافية والفضاءات الحضارية. فالعمل بموجب هذه الثنائية هو الذي ينبني على الخداع والضلال؛ لأن الممكن والمتاح، هو العمل بمنطق التسوية، وذلك بحيث تؤول المناقشة إلى خلق ما يسهم في توسيع الأمور الجامعة والمساحات المشتركة من القيم والمعايير والقواعد أو من اللغات والتوسطات والأدوات.

وتلك هي ثمرة أعمال الخلق والبناء التي نتحول بها عما نحن عليه،

لكي نسهم في تحويل المشهد العالمي: مع كل تجربة غنية ومفيدة، طيبة وصالحة، تفتتح آفاق وحقول للنظر والتفكير بقدر تجترح آليات ووسائل للعمل والتدبير، وتبتكر شبكات للفهم أو أدوات للتشخيص بقدر ما تخترع قواعد للتوسط والتداول أو مجالات للفعل والتأثير.

الأزمة والكارثة (II)
في ما يخص الأسلمة والحداثة

قد يستثير العنوان السؤال: ما الذي يدعو إلى الربط، مثلاً: بين الأسلمة والأزمة أو الكارثة. كذلك الأمر بالنسبة إلى الحداثة التي تعتبر في نظر الكثيرين من العرب والمسلمين المطلب والمطمح أو المقصد والأفق.

بالنسبة إلى الأسلمة، نجد أن مسوغ الربط، هو أن العلاقة بين الطرفين واردة في كلا الاتجاهين: كون الأسلمة حلاً للأزمة، أو بالعكس مصدراً من مصادر الكارثة.

وبالطبع فإن الدعاة يربطون بينهما على الوجه الأول، على ما يُرفع، منذ عقود، الشعار القائل: «الإسلام هو الحل»، في مواجهة الشعارات الحديثة كالعلمانية والمواطنية والديموقراطية...

ولكن ما يجري على أرض الواقع الحي، المضطرب والمضطرم، بالأحداث والأزمات، يشهد على العكس من ذلك، بقدر ما يكذب خطاب الدعوة أو يفضح هشاشة الأطروحة. ذلك أن الأسلمة ليست الحل أو المخرج، بقدر ما هي العائق والمأزق، على ما يترجم الشعار الإسلامي على يد الداعية التراثي أو الجهادي الأصولي، وذلك في مختلف وجوه الحياة وشؤونها، من حجب المرأة إلى تحريم الغناء، ومن فتاوى الحسبة

إلى مصادرة الحريات، ومن نبذ الآخر إلى تدمير صيغ التعايش، ومن ممارسة الإرهاب إلى أعمال القتل والإبادة، مما يحول المجتمعات الإسلامية إلى سجون عقائدية ومعسكرات طائفية، بقدر ما يحول الأفكار والدعوات إلى آلات للهلاك والخراب.

هذه هي مصائر المشروع الإسلامي على اختلاف نسخه وتنظيماته ومؤسساته: تحويل الفكرة إلى مؤسسة للإدانة، أو الهوية إلى محمية عنصرية، أو الصحوة إلى عتمة دامسة، أو السلام إلى حرب دائمة، أو النهضة إلى مهاوي التهلكة، أو الدعوة إلى استراتيجية قاتلة.

وهكذا فالمآل هو عكس الادعاء، والوسائل تدمر الغايات، مما يفقد المشروع الإسلامي مصداقيته ويحرق الأوراق التي يلعب بها، لكي ينضم إلى ما سبقه من المشاريع القومية والاشتراكية، من حيث العجز والإفلاس والتردي في مواجهة التحديات والمتغيرات.

وهذه النهاية البائسة هي التي جعلت أصحاب المشاريع الثلاثة، القومي والإسلامي والماركسي، ينتقلون من حالة العداء الذي كان يتحكم في علاقاتهم، والذي كان ينفجر نزاعات دموية في أحيان كثيرة، لكي ينخرطوا في تحالف أيديولوجي جديد وينتظموا في صف واحد، من حيث مواقفهم العدائية، السلبية أو الرجعية، العقيمة أو الهشة، من مجريات العالم وتحولات المشهد الكوني، ضد ما يعتبرونه الاستعمار أو الاستكبار، أو في مواجهة ما يسمونه الغربنة والأمركة، فضلاً عن العولمة. والحصيلة هي المزيد من العجز والتردي، على سبيل الهزال الوجودي والفقر المعرفي أو العمى الإيدليولوجي والتخلف الحضاري. . .

من هنا لا يعني فشل الشعار الإسلامي أن الإنقاذ سوف يتم على يد التيار العلماني الذي فقد هو الآخر مصداقيته وفاعليته.

فالشعارات الحديثة المتعلقة بالنهضة والتقدم والتنمية أو بالعقلانية والاستنارة والديموقراطية، كما يجري تكرارها ولوكها منذ عقود، قد جرى تدميرها على يد دعاتها، بعد أن تحولت إلى شعارات جوفاء أو إلى مقولات خاوية تشل طاقة الفكر بقدر ما تحجب حركة الواقع.

فالعلمانية أظهرت هشاشتها إزاء الأصولية الدينية التي تسيطر على الشرائح الواسعة؛ والاستنارة العقلانية أثبتت قصورها في مواجهة مظاهر الفوضى واللامعقول؛ والمواطنة منعت بلورتها العصبيات القبليات والفاشيات الطائفية؛ والحريات الديموقراطية آلت إلى المزيد من القهر والاستبداد؛ والتنمية أخفقت في مقاومة عوامل الفقر والتخلف؛ والدعوة الإنسانية تكذبها البربرية المعاصرة المفاجئة والفاضحة.

وهذا الإخفاق، عربياً، يتغذى من الأزمة العالمية، كما تتجسم في استهلاك الشعارات على أرضها بالذات، ذلك أن الحداثة التقليدية، في المجتمعات الغربية نفسها، تعاني منذ زمن أزمة بنيوية تطاول الأسس والثوابت، كما تشهد عناوين المؤلفات والدراسات: العجز الديموقراطي (بيار روزانفالون)، الجهل الجديد (توماس دوكوينيك)، البربرية الداخلية (جان فرنسوا ماتيه)، مجتمع المخاطرة (أولريش بك)، نحو معالجة مستنيرة للكوارث (جان بيار دوبوي)، ما بعد العلمانية (يورغن هابرماس)، مدن الرعب (بول فيريليو). . .

وهكذا فنحن نتعدى أزمة الديموقراطية والمواطنية والعلمانية والحداثة إلى ما بعدها، بقدر ما ندخل في مجتمع جديد هو مجتمع المخاطرة، وننخرط في موجة جديدة من موجات الحداثة الفائقة.

من هنا فإن التعارضات السائدة والمتحكّمة في الأذهان، كثنائية الحداثة والأصالة، أو العلمانية والأصولية، أو الديموقراطية والشورى، أو

الإسلام والغرب، باتت من قبيل الكماشات الخانقة التي تطبق على الفكر لكي تعيد إنتاج المآزق الوجودية والأزمات الحضارية.

وهكذا لم تعد المسألة أن نتردد بين أطياف الهوية وتهويمات الحداثة، أو بين أساطير الأولين وأقانيم المحدثين، أو بين ديناصورات التراث وعجزة الحداثة؛ إننا نلج إلى عصر أمست فيه الثوابت والقناعات الراسخة بحاجة إلى المساءلة والفحص وإعادة النظر، من أجل تجديد أشكال المصداقية والمشروعية، تحت وقع الإخفاقات المتلاحقة والانهيارات المفاجئة، كما في ضوء التحولات المتسارعة والطفرات غير المتوقعة.

فالديموقراطية، كما هي نماذجها ونسخها لم تعد حلاً أو ترياقاً، بل أمست عجزاً، في عصر الفاعل الميديائي والإنسان الرقمي والعمل الافتراضي. كذلك الوطن المستقل، لم يعد كما كان عليه، فيما نحن ندخل اليوم في عصر الشركات العملاقة والقنوات الفضائية والحاكمية العالمية، حيث الثروات والثقافات والهويات العابرة للقارات.

وهذا شأن العلمانية، كما نجد لدى هابرماس الذي كان يعد أبرز مدافع عن المشروع الحداثي التنويري؛ ولكنه، وكما يفعل مؤخراً، يتجاوز خطوط دفاعاته الأيديولوجية، بطرحه لمجتمع «ما بعد العلمانية»، حيث يجري الانفتاح على مختلف منابع الثقافة وقوى المجتمع، بقدر ما يجري الاعتراف بحدود العقل والدين، كنمطين من أنماط المشروعية، وتلك هي حدود الإنسان، ككائن فان «متناه».

والتعدي هنا يعني أن أزمة العلمانية والمواطنية والديمقراطية ليست هامشية أو عرضية أو خارجية، أي أنها لا تنبع من نقائضها وأضدادها، وإنما هي أزمة بنيوية وذاتية تطاول مفاهيمها التي تنتج نقائضها وتولد مآزقها، بقدر ما تدمر الفكرة وتؤول إلى انهيار المشروع من أساسه.

فأزمة الحرية، مثالاً، لا تنجم عن القيود أو الضغوط السياسية أو الدينية أو الخلقية التي تمارس على الفرد من الخارج، أي من جانب الكاهن والطاغية، وإنما لها جذورها، بالذات، في بنية الفكر وفي أنظمة القناعة، أو في طيات الفكرة وفي عتمات الممارسة، بمعنى أن الفكرة تنطوي بذاتها على بذرة الإرهاب بقدر ما يجري التعامل مع مفردة الحرية بصورة طوباوية أو قدسية تصدر عن مخيلة استبدادية أو إرهابية، على ما يتعاطى معها أطفال الحداثة والحالمون بفراديس أرضية.

وأزمة العقلانية ليست في مصادرة حرية التفكير من جانب السلطات والمؤسسات، وإنما تكمن بالدرجة الأولى، في التعامل اللاهوتي مع العقل، بقدر ما تكمن في ادعاءات القبض والتملك والتحكم من جانب العلم ومؤسساته. إنها «تجارة الحقيقة» التي طالما مارسها العلم، كما بين أولريش بك، لكي ينتج ما أنتجه من الأخطاء والأوهام والأصنام والمحرمات أو المقدسات.

وهذا شأن الكوارث، إنها لا تنجم عن فقدان السيطرة على الطبيعة أو الجهل بقوانينها، وإنما هي محصلة تقدم العلوم وتطور التقنيات، أي هي ثمرة سيئة ومدمرة لصنائع الإنسان ومخلوقاته التي تتخطاه وتتجاوزه، على نحو يجعل قدرته على الفعل والتأثير تفوق بكثير قدرته على التوقع والتقدير.

وهكذا، فالعقلانية العلمانية التي نتباهى بها، لم تفتح أمام البشر «دروباً آمنة» لكي يسلكوها، بحسب عبارة الفيلسوف كنط. بالعكس، إنها باتت مضادة للأمن بمنتجاتها وأدواتها، سواء تعلق الأمر بعلوم الذرة والجينة أو بأعمال التقدم والتنمية. الأمر الذي يجعل الطرق مفخخة، ويفتح

أبواب الجحيم على الأرض. أليس هذا هو المستقبل المرعب الذي ينتظرنا، من أسلحة الدمار الشامل إلى تلويث الأجواء والأنهار والبحار، ومن التلاعب بخارطة الكائنات الحية إلى نفاد الخيرات الأرضية، ومن امتلاك القدرة على الخارقة على الفعل والتأثير إلى العجز الفاضح على التوقع والتقدير؟

وأخيراً، هذا شأن الإنسانية إزاء مأزقها الوجودي، فيما تواجهه من الممارسات الهمجية. فالبرابرة لا يأتون من خارج المدينة ولا هم من الخارجين عن المدنية، وإنما هم ثمرة الحضارة بالذات، بقدر ما هم ثمرة سيئة لعقلية التأله والجبّر، أو لمنطق الاصطفاء والتمايز، أو لشهوة التكاثر والتكالب، أو لإرادة السبق والتقدم، أو لنزعة التفوق والتوسع... وهكذا، فإن بربريتنا هي بالذات وليدة إنسانيتنا بمختلف صورها ونسخها وقيمها. مما يعني أننا لسنا ضحية أقدارنا، وإنما نحن ضحية أفكارنا، كما تتجسد في أنساق المعرفة ومنظومات الاعتقاد أو في أطر النظر وقواعد العمل، بقدر ما نحن ضحية سياستنا الفكرية كما تتجسم في التعامل مع الأشياء بوصفها حقائق منزلة أو مطلقة أو ثابتة أو كاملة أو مقدسة...

من هنا لا تجدي معالجة الأزمات، بما هو مسبق أو محقق أو سائد وجاهز من الصيغ والنماذج أو الأنظمة والقواعد. ولا حلول باستكمال ما لم يستكمل بعد. إذ لا شيء يستكمل في عالم الإنسان الذي هو عالم الصيرورة والتحول. وأزمة مشروع التنوير ليست في كونه لم يستكمل بعد، أي ليست في الوسائل والآليات، بل في الدعوة نفسها، أي في دعوى استكماله، إذ هو لا يستكمل، بل يبقى دوماً قيد الإنجاز والتحقق. وهذا شأن الحداثة، فهي تولد مشكلاتها وتفقد فاعليتها، بقدر ما تدعي استكمال أدواتها أو إنجاز مهماتها.

الأجدى هو التمرس بسياسة فكرية جديدة تتعامل مع المعالجات والحلول بصفتها تخييلات خلاقة وتراكيب جديدة. والتركيب يعني أن ما هو جديد، مفيد وملائم أو فعال وراهن، إنما ينبثق كعملية إعادة بناء أو تشكيل، على سبيل الجمع والدمج أو الربط والتوليف أو التهجين والتطعيم أو إعادة التوظيف والتشغيل. فلا شيء يلغي سواه، عند من يفكر بعقل تركيبي تداولي، ينفتح على الواقع بتعدد وجوهه وطبقاته أو مستوياته ومجالاته أو مساراته وسرعاته أو أقطابه وخطوطه...

أما الخلق فإنه يعني أن نفعل أكثر مما نقدر عليه، بخرق سلاسل الأسباب وكسر الحتميات المقفلة، من أجل تغيير دفتر الشروط وإعادة ترتيب الأولويات أو بناء المعادلات، وذلك عبر الإتيان بما هو غير مسبوق أو متوقع.

والخالق الصانع هو الذي يعمل على كسر الأيقونات المقدسة والأصنام النظرية، بقدر ما يتحرر من أوهام الحقيقة وهوامات الهوية، كي لا يستعمره أو يستبدّ به اسم أو أصل أو شعار؟ ولذا فهو لا يفكر على سبيل التعظيم والتبجيل، أيّاً كان الشعار.

وهكذا ليست المسألة أن نزيح الله لكي نقدس الإنسان، أو أن نتاجر بالحقيقة بدلاً من الشريعة، أو أن نؤله الليبرالية بدلاً من الاشتراكية، أو أن نتعبّد للديموقراطية في مواجهة الدكتاتورية. فالمشكلة تكمن بالذات في منطق التقديس والتسبيح للأشياء والذوات والأشخاص أو للأفكار والشعارات والحقائق، إذ هو الذي يولد كل هذا الاستبداد والاستلاب أو العماء والإرهاب أو الفساد والخراب.

ما نحتاج إليه، عرباً وبشراً، ليس أن نسبّح بحمد الحقيقة والحق، أو العقل والوطن، أو الحرية والديموقراطية، لأن الممكن والمتاح، هو خلق

الحقائق والتحول عن الثوابت أو كسر القوالب وتغيير النماذج، لصنع صور جديدة عن أنفسنا وعن علاقتنا بسوانا، كما عن مكانتنا في هذا العالم.

ولا يعني ذلك نفي المنجزات أو المكتسبات، سواء من جهة الماضي أو من جهة الحاضر، كما يتوهم ديناصورات التراث وعجزة الحداثة. فالوفاء للقدامى ليس بتقليدهم، بل بالإتيان بما لم يستطيعوا الإتيان به، وذلك بتعديهم وتجاوزهم، سبراً واشتقاقاً أو توسيعاً وإنماءً، بنوع من الخيانة الخلاقة. وهذا شأن علاقتنا بموجات الحداثة. إنها قدرتنا الدائمة على التخطي والتجاوز، بكسر علاقتنا بالمطلقات والمقدسات والمتعاليات من الأسس والثوابت.

خلاصة القول: آن لنا أن نتحرر من أساطير الحقيقة والحرية لكي نشتغل بإنتاج الحقائق وخلق الوقائع التي تجترح معها الإمكانات وتتسع مجالات الحياة.

فما يحدث ويتشكل أو ينفجر ويتحول، تحت أعيننا، يضع موضع المساءلة والفحص أو النقد والتفكيك ما هو سائد من العقليات والمذاهب أو المقولات والتصنيفات أو السياسات والاستراتيجيات التي تصب في نفس المصب لكي تولد المآزق وتلغم المشاريع، أو لكي تحيل الحياة إلى حقول ألغام.

ولذا لا ننتظر أن تحقق لنا الحداثة المعجزات. من يفكر على هذا النحو يزداد عجزاً على عجز، لكي يتراجع ويتخلف أو لكي يهمّش ويزداد تبعية لسواه.

ما يُنتظر أو ما هو متاح أن نشتغل على عناويننا ومفاهيمنا، القديمة والحديثة، تغذية وتحويلاً، لتغيير خارطة الإمكان ومجريات اللعبة، بإنتاج الجديد من اللغات والمجالات أو الصيغ والمعادلات أو الأساليب والآليات.

والذي يفكر ويعمل بصورة حية ومثمرة، بناءة وفعالة، هو الذي يتحول عما هو عليه، بالعمل على تحديث أو تفعيل أو تحيين لغته ومنظوماته وأدواته في الفهم والتقييم أو في العمل والتنظيم أو في المعالجة والتدبير.

من هنا تعدت المسألة قضية الإصلاح، بالديموقراطية والليبرالية والمجتمع المدني، كما تطرح في العالم العربي، بصورة طفولية ساذجة أو خادعة أو هشة. ذلك أن هذه العناوين هي التي تحتاج إلى الإصلاح، في ضوء الإخفاق والانهيار لمنظومات التفكير والاعتقاد والعمل والبناء.

والإصلاح يعني إعادة البناء، من أجل تشخيص المعضلات الحية وتدبر المشكلات العالقة أو تفكيك الأزمات المتلاحقة والمزمنة، وعلى نحو يتيح إعادة بناء العالم، على أسس وقواعد جديدة.

من هنا حاجة الإصلاح، والتغيير عامة، إلى عدة جديدة، في إدارة الأفكار والهويات والقضايا والأشياء والمصالح. ثمة حاجة إلى بناء أفكار جديدة وصوغ الواقع على أسس وقواعد جديدة. فما عاد يجدي أو يثمر أن ندير العالم بعقلية وحدانية يدعي أصحابها احتكار المشروعية المعرفية والخلقية، وإنما تدار بعقلية الشراكة ولغة التوسط وسياسة الاعتراف وتعدد الأبعاد ومنطق التحول كما هو شأن العقلانية التداولية بطابعها التركيبي، والمرن، أو المفتوح، على تعدد الاختصاصات والمقاربات أو المستويات والمجالات.

القسم الأول

الدين والإرهاب

العمل الديني الأصولي:
الأفيون، الفيتامين، الفيروس

لم يشأ المركز الكاثوليكي للإعلام، في لبنان، أو لم يستطع إلا أن يطالب بمنع رواية الكاتب الأميركي دان براون، شيفرة دافنشي، ليس بترجمتها العربية وحسب، بل أيضاً بالنسخ الثلاث المتداولة في السوق، العربية والإنكليزية والفرنسية.

ولعل العدوى انتقلت إليه من المعسكر الإسلامي الشقيق في الأصل والنسب إلى الديانة الإبراهيمية التوحيدية، متماهياً بذلك مع أصحاب فتاوى الحسبة في ما يعتبرونه مساساً بالعقيدة أو إساءة إلى تعاليمها الراسخة.

قد يكون المركز الكاثوليكي فعل ذلك، لتبرئة ساحته أمام رعاياه، فتحرك من باب رفع العتب، ولسان حاله: اللهم اشهد أني بلغت. وقد يكون الأمر جدياً، بمعنى أن الكتاب قد أثار الأوساط الكاثوليكية بإعادته النظر في ثوابت المسيحية أو بتقديم صورة للسيد المسيح، تختلف عن صورته الإلهية أو الطهرانية كما تشكلت في نفوس المؤمنين.

أخلص من ذلك إلى الأهم، أن رواية دان براون، تأتي لتشهد، من جديد، على أن ما نحسبه الحقائق المطلقة والأصول الثابتة، ما هو في النهاية إلا تأويلات للنصوص أو روايات للوقائع أو تحويلات للثوابت،

يجري عبرها إعادة إنتاج المعنى، بالزحزحة والإحالة أو الصرف والتحويل، أو النسخ والتبديل، وذلك باختلاف السياقات والتجارب أو الأدوات والمناهج أو الذوات والمعارف. والمثالات يقدمها لنا تاريخ الديانات والفلسفات بتفاسيرها المختلفة وشروحاتها المتعددة.

ولو توقفنا عد مثال فلسفي تجسده أعمال الفيلسوف ديكارت ومقولاته، نجد أنها دوماً رهن للشرح والتأويل أو للتفكيك وإعادة التركيب، من جانب الفلاسفة والمفكرين الذين يقرأون النص الديكارتي قراءات مختلفة أو متعارضة. وكل قارئ مُبتكر يقرأ في النص ما لا يقرأه سواه وما لا يرد على ذهن مؤلفه. وكل قراءة فعالة تنتج نسختها الخاصة التي تختلف عن الأصل بقدر ما تختلف عن النسخ الأخرى، وبصورة تغير معرفتنا بالنص المقروء بقدر ما تغني عالم المعرفة.

وهذا شأن النص الهام والخارق. إنه يختزن طاقته كإمكان مفتوح بقدر ما هو متعدد الدلالة أو مزدوج الإحالة، مما يعني شيئين: الأول أن النص يتعدى صاحبه بقدر ما يترك أثره وأصداءه أو ظلاله وترجيعاته بصورة من الصور. والثاني أن ما نتلقاه أو نقرأه أو نتأثر به، لا نتطابق معه، وإنما نقوم بتحويله وإعادة صوغه أو خلقه على نحو من الأنحاء، سلباً أو إيجاباً، إفقاراً أو إثراءً. وهكذا فالشيء بأثره، والنص بنسخه، والفعل بتحويلاته، والهوية بشبكة علاقاتها المتغيّرة، كما هو مؤدى المنطقِ التحويلي.

I ـ مفهوم الله وتحولاته

وهذا المنطق نفسه هو الذي يفسر انقسام الديانة الواحدة بين طوائفها، أو داخل الطائفة الواحدة بين أحبارها وأئمتها، وذلك بحسب اختلاف التأويلات والاجتهادات.

طبعاً نحن نعلم أن الاختلاف قد جرى التعامل معه كبدعة أو هرطقة

أو شرك أو كفر، من جانب الذين يتعاملون مع الحقيقة والهوية بعقلية الإطلاق والثبات والاصطفاء والمماهاة، والمآل هو الاستبعاد والإلغاء، أو الفتن والحروب، كما يشهد تاريخ الديانات والطوائف. ولكن يمكن النظر إلى الاختلاف كثراء ونماء أو ازدهار، عند من يتعامل مع الحقيقة والهوية بمنطق الخلق والتحويل أو بعقل تركيبي مفتوح على الحدث والآخر، لصوغ وحدات مركّبة غنية بقدر ما هي هجينة وذات أبعاد متعددة.

والتحول الذي يخضع له التراث الديني يطال بالذات مفهوم الله الذي تختلف معانيه وصفاته وصوره باختلاف الديانات، والفلسفات أيضاً.

فهو في المنظور الديني خالق بارئ، بينما هو في المنظور الفلسفي مبدأ مفسر. وفي الفلسفة اللاهوتية تختلف صوره بين فيلسوف وآخر. فهو الصانع لدى أفلاطون، أو المحرك الأول لدى أرسطو، أو واجب الوجود لدى الفارابي، أو الضامن لليقين لدى ديكارت. . .

وإذا جاز لي الاستشهاد بتجربتي في هذا الخصوص، أذكر بأنني، أثناء تدريسي للفلسفة، وفيما كنت أستعرض تطور مفهوم الله في أحد الدروس، لما سألني أحد الطلبة عن مفهومي الخاص: كان جوابي: بالإمكان تعريف الله الآن بلغة هذا العصر بوصفه المبرمج الأعظم للكون، وذلك حيث كل شيء أحصي عدداً وقدِّر تقديراً.

والمغزى من الاستشهاد، وبصرف النظر عن موقفي الإيماني، أن مفهوم الله يخضع للاختلاف والتحول، شأنه شأن سائر المفردات والمعضلات. مثل هذا التناول بات أمراً عادياً في العالم الغربي، حيث ازدهر الفكر النقدي الذي يطال الأسس والثوابت أو المقاصد، بقدر ما يطال الفروع والوسائل أو المناهج والنتائج. ولذلك نجد من يؤلف كتاباً عنوانه: «تحولات الله»، كما فعل الفرنسي فريديريك لونوار.

أما في العالم العربي، فما زال الأمر مثال الرفض والاستنكار، ليس فقط من جانب رجالات الدين، بل أيضاً من جانب باحثين وكتّاب يدّعون الانتساب إلى الفكر النقدي والتنويري، فيما هم يستبعدون الكائن المتعالي من نطاق الدرس والكشف والإضاءة، سواء عن زيف أو عن جهل أو عن تقية ساذجة ومكشوفة.

II ـ التعتيم والتنوير

هذا ما نجده بشكل خاص لدى مالك شبل في كتابه: بيان من أجل إسلام منير[1]. وفيه يؤكد المؤلف أن الله يجب أن يبقى خارج نطاق المداولة العقلانية والمباحثة التنويرية. بذلك يعود شبل عن المكتسبات التي تحققت إبان ازدهار الحضارة الإسلامية، بمختلف فروعها المعرفية، بما فيها علم الكلام واللاهوت، وذلك حيث الله، ذاتاً وصفات وأفعالاً، كان محور مباحثات مستفيضة وغنية أو مادة كشوفات مذهلة وخارقة، كما نجد مثالاتها سواء لدى الفارابي والغزالي، أو لدى النظّام وابن عربي.

ومن المفارقات أن يقيم الواحد في باريس ويكتب بالفرنسية عن إسلام متنور بالتعتيم على مجال هو من أهم المجالات وأخطرها. فإذا كان الله هو حقّاً عنوان الثقافة الإسلامية والثابت الأول من ثوابتها، فلا سبيل إلى ممارسة التنوير أو إلى حدوث تغيير أو تحديث، ما لم يطرأ تغير على مفهوم الله وصوره وأسمائه، أي ما لم تتحول العلاقة بهذا الأصل، عبر تغذيتها بأبعاد ومقاصد وصور جديدة.

صحيح أن الواحد يعود إلى تراثه، ولكن لا لكي يرتد إلى الوراء، بل

(1) مالك شبل، بيان من أجل إسلام منير، دار هاشيت، باريس، 2004، الخلاصة، ص 197.

لكي يخضعه، للنقد والإضاءة، تشريحاً وتحليلاً، أو تخيلاً وتركيباً، على سبيل الإغناء والتوسيع للحقول والطرق والآفاق.

فالموقف النكوصي لن يسهم في إيجاد الحلول. بالعكس إنه يسهم في تمويه المشكلات، بقدر ما يعتبر أن القضية هي تشكيل إسلام منير، فيما المسألة هي تنوير العقول والمجتمعات، بإخضاع الإسلام، ثوابت وتراثات ومؤسسات وسلطات، إلى عمل النقد والدرس والكشف، من أجل إعادة البناء والتركيب.

ثم أن إرادة المحافظة على الثوابت لا تمنع حصول المتغيرات، ولا تجدي نفعاً في مواجهتها. بالعكس، إن المحافظ في هذا العصر، لا يفعل سوى أن يخسر ما يريد المحافظة عليه، ولذا، فإن الوقوف في وجه القراءات الجديدة للنصوص، وكل قراءة خصبة ذات مفعول تحويلي، لن يحول دون حصول التحولات. بالعكس، فالذي يتعامل مع المستجدات بعقلية الثبات والتحجر، إنما يفتح المجال لحدوث تغيرات مضاعفة عنيفة تقوم على انتهاك الأصول والتراجع إلى الوراء. هذا ما يشهد به حماة الأصول وشرطة الثوابت، فهم ينتهكونها بقدر ما يمارسون حجباً مضاعفاً، وجهه الأول حجب الوقائع، ووجهه الثاني التستّر على الممارسات المعتمة.

أعود من ذلك إلى رواية دان براون، لأقول بأن المسيحية لن تعود كما كانت عليه، بعد هذه الرواية، خاصة إذا كانت عملاً خارقاً وفذاً، بل هي تترك أثرها، حتى ولو لم تكن هامة أو مقنعة في ما تثيره أو تدّعيه من المسائل والقضايا الرئيسية أو الحساسة، مثل علاقة المسيح الجنسية بمريم المجدلية، أو التركيز على دور الآلهة الأنثى، أو اتهام آباء الكنيسة الأول بالخداع والكذب والحط من شأن المرأة كشيطان، على ما جاء على لسان

لانغدون الشخصية الرئيسية في الرواية، وفي هذا تشكيك بالثوابت المسيحية[1].

في أي حال، إن الرواية كعمل تخييلي تترك مفاعيلها في النفوس من حيث لا يحتسب قراؤها، خاصةً إذا كانت تستجيب لرغبات وهموم وحساسيات وقضايا من شأنها أن تقود إلى إعادة صياغة العلاقة مع الشأن القدسي والديني بمعانيه ورموزه وصوره وأسمائه.

وهذا شأن الإسلام اليوم. فهو لن يعود كما كان عليه، في ضوء الممارسات البربرية التي تنسب إليه وتعلن باسمه، كخطف الأبرياء وقطع رؤوسهم، لا لشيء، إلا لأنهم غير مسلمين، أو لأنهم مسلمون لا يشبهون الجلادين من الجهاديين. مثل هذه الوقائع الفظيفة والأعمال الشنيعة لها مفاعيلها، بالرغم من التأكيدات البلاغية من جانب الدعاة والحماة على قيم التسامح والتعارف.

هذا ما يشهد به سجل الديانات وتاريخ الأفكار من حيث الصلة بالمعنى: إن العلاقة مع القدسي والمتعالي، تمر عبر شبكات وآليات وأبنية المحايث والدنيوي واليومي والعادي والمبتذل والزائل. . . ولذا، فهي ليست سوى سلسلة تحولاتها وشبكة إحالاتها وصيرورة مفاهيمها عبر ترجماتها على أرض الواقع الحي، سواء تعلق الأمر بالله أو بالعقل، بالحقيقة أو بالعدالة، بالوطن أو بالأرض، بهذا المعنى يمكن القول بأن الفرع يُسهم في اختراع صور الأصل بقدر ما يختلف عنه.

---

(1) راجع شيفرة دافنشي، ترجمة الدار العربية للعلوم، ص 129/ 141؛ ويبدو أن إسباغ الصفة الشيطانية على المرأة هو إرث مشترك بين الديانات التوحيدية، التي تشترك في مفهومها الذكوري للواحد الأحد، أو للأب الأقدس. وهذا ما تحاول قلبه الرواية بإضفاء طابع أنثوي على الألوهة.

III ـ تجديد اللغة الدينية

لا مراء أن ما نشهده من تحولات وانفجارات وانهيارات يزعزع صورة الدين كما استقرت في العقول. ربما يكون الدين قد عاد إلى المسرح، بعد قرون من العلمنة والعقلنة والحداثة، كما يشهد على ذلك صعود الأصوليات منذ عقود، سواء في العالم الإسلامي حيث تكتسح الحركات والتنظيمات التي تنتسب إلى الإسلام ساحات الفكر والعمل، أو في العالم الغربي، وبخاصة في الولايات المتحدة حيث تزدهر الأصولية الإنجيلية بأساطيرها الأخروية.

هل نشهد إذاً تحقيقاً للنبوءة التي تقول بأن القرن الواحد والعشرين سيكون دينياً بامتياز؟

نعم لقد عاد الدين بقوة ولكن لا شيء يعود كما كان عليه، وهذا شأن ما يعود في غير أوانه أو ما تستحيل استعادته أو التماهي معه.

والسؤال هو كيف يستعاد الدين ويوظف من جانب شرطته وحماته؟ إنه يعود حقاً، ولكن بصورة معكوسة، لكي يمارس على النحو الأسوأ والأخطر، قهراً وإرهاباً، أو قتلاً وإبادة، أو خراباً ودماراً.

ولنقارن بين اليوم والأمس. كان الدين فيما مضى، شأنه بذلك شأن أي مشروع بشري، عبارة عن صيغة مركبة ومزدوجة تؤمّن نوعاً من التوازن بين الإيجابيات والسلبيات: بين التقى والانتهاك، بين الحرام والحلال، بين الوعد والوعيد، بين الخديعة والحقيقة، بين العصبية والسلطة، بين الحقوق والواجبات، بين الوازع الخلقي والسلوك الهمجي، باختصار: بين الرحمن الرحيم من جهة وبين الجبار المنتقم من جهة أخرى.

أما اليوم فإنه يمارس بجانب السلبي والسيء، كما تشهد ساحات العمل الأصولي والجهادي بشكل خاص، حيث الدين يتحول من نظام

للتحريم والتحليل أو من وازع يزع الناس بعضهم عن بعض، إلى مؤسسة لإطلاق الوعيد والتهديد، وإلى استراتيجية قاتلة تنتهك كل قيم التواصل والتعارف والتراحم والتكافل.

بالطبع ليس العنف جديداً، وإنما هو قديم قدم المجتمع البشري. وقد مورس باسم الدين، على أفظع ما يكون، كما شهدت الفتن والحروب الطائفية والدينية. ولكنه يتفاقم اليوم كمّاً ونوعاً، خاصة وأن أصحابه يفيدون من الأدوات الفائقة، بقدر ما يستخدمون وسائل الإعلام المرئي، للتأثير في المعنيين والمشاهدين، عبر بث صور الخطف والتعذيب أو القتل والذبح وقطع الرؤوس وتكديس الجثث، وسط ترقّب العالم وذهوله.

والحصيلة هي في هذا الخراب وهذه الأشلاء. وهكذا فالعنف ينمو ويتصاعد بصورة تكاد تحول كل يوم من أيام السنة، إلى يوم أسود، في مكان ما من الكرة المضطربة. وتلك هي المفارقة. كان القدامى يقولون: إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها. وأما اليوم فإن الآية مقلوبة. وبما أن الزمن متسارع، فإنه يبعث لها على رأس كل عقد، وربما على رأس كل سنة، بل كل أسبوع، من يقوض لها دينها ويخرب عمرانها. وهكذا، فالدين يعود حقاً بتنينه وأعراضه المقدّسة، لكي يجلب معه كل هذا الرعب والإرهاب والانتقام، كما يتجلى ذلك في الدماء والأشلاء التي تلطخ المشهد في القرية الإعلامية عبر الشبكات الإلكترونية.

وهكذا بتنا اليوم إزاء مشاريع دينية من غير تقى، مجردة من العمل الصالح، لا تنتج سوى السيء والأسوأ، على يد الأصوليات المتعارضة التي تتقاسم النفوذ والقطعان البشرية العمياء، بقدر ما تتصارع على احتكار الحقيقة والمشروعية. صحيح أنها على تضاد، ولكنها متواطئة، بمعنى أن الواحدة تستدعي الأخرى وتسهم في خلقها أو تغذيتها. ولذا فهي تنتج

الأسوأ بقدر ما تتبادل المساوئ وتجمع السيئات، بما فيها سيئات الأصوليات الأخرى من قومية وطبقية واجتماعية كالستالينية والنازية والماوية والصدامية والشارونية.

على هذا النحو يمارس العمل الديني الذين يفكرون ويعملون بعقلية نيرون وغوبلز وشارون وصدام، شعاراتهم في جهادهم ونضالهم: أنا أو لا أحد، كلما رأيت الآخر أشهر مسدسي، من لا يفكر مثلي أو يأتمر بأمري هو عدوي، إني مستعد لإحراق العالم إذا لم يسر وفقاً لمشيئتي وأهوائي ونزواتي...

ومع ذلك، هناك مشاهير من أهل المعرفة والكتابة، يعتبرون أن الدين يشكل بالنسبة إلى الجماعات البشرية عامل لحمة وتماسك وقوة بقدر ما يجسد خميرة روحية أو مجتمعية، على ما يقرأ اليوم الظاهرة الدينية الكاتب والفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه. وهكذا فإن صاحب كتاب «النار المقدسة»، يذهب إلى أن الدين ليس «أفيون الشعوب»، على ما اعتقد ماركس، بل هو «فيتامين الضعفاء»، أي هو بمثابة منبه وحافز ومحرك للجماعات البشرية[1].

ولكن هل هو حقّاً كذلك؟ لو ظلَّ الدين يستعمل كأفيون، لكان له جانبه الإيجابي، أو على الأقل لكان أقل عبئاً وكلفة، كوهم مخدر، بقدر ما استخدم كطريقة لتنظيم البشر والسيطرة على الأهواء وإدارة الصراعات، أي بقدر ما كان يمارس كحدّ شرعي أو قانوني بين الإنسان ونظيره.

أما اليوم فلا حظر ولا نهي ولا معيار. لا حرمة لزمان أو مكان،

---

(1) راجع الحوار الذي أجراه معه بيار ـ مارك دي بيازي، تحت عنوان: عقل الدين، مجلة Magazine Littéraire، العدد 421، حزيران، 2003.

لمدرسة أو مسجد أو معبد، ما دام الجهادي الأصولي ينصب نفسه إلهاً بشرياً يتصرف بملكه كما يشاء، وبحسب ما يجره إليه هوسه وهذيانه وتهويماته، مستبقاً يوم الحساب لكي يحيل الحياة إلى جحيم قبل اليوم الموعود. من هنا فقد تحول الدين من أفيون مهدئ إلى فيروس قاتل يفتك بالمجتمعات البشرية، وعلى نحو تنتهك معه كل الحرمات، مما يجعلنا نترحم على العصر الجاهلي الذي كان القتال فيه يتوقف أو يمنع في الأشهر الحرم وفي الأماكن الحرم.

وعلى كل حال لكل ظاهرة وجهها الآخر. فلعل ما يحدث الآن من الخراب والهلاك، هو الرصيد الأخير الباقي في يد الأصوليات الدينية الآخذ في النفاد. إنه الورقة الأخيرة، التي هي في طريقها إلى الاحتراق، لكي ينفتح إمكان جديد أمام البشر، بعيداً عن الادعاءات اللاهوتية والمتعالية التي تكلف المجتمعات اليوم أثماناً باهظة، بحيث تفك الوصاية التي يمارسها على الناس الذين يخلعون على أنفسهم صفات الآلهة، أو الذين يدّعون نسباً إلى الله بوصفهم نوابه أو خلفاءه أو آياته أو الناطقين باسمه أو الضاربين بسيفه، بقطع رؤوس الأبرياء.

لا يعني ذلك نهاية الدين بقدر ما يعني نهاية صورة أو دور لإعادة الابتكار لمعان وصيغ وأدوار جديدة. فالدين، وكما كان أو مورس في المبتدى، هو تقى ووازع، خشية ومناجاة، شعور بالضآلة وربما الحقارة، إزاء المبدأ الكوني. إنه دائرة من دوائر الحياة، أو بُعد من أبعاد الكينونة يصل ما بين الشاهد والغائب، أو المرئي أو اللامرئي، أي بين الكائن البشري والسرّ الأعظم أو الانفجار الأكبر. فالشكل الديني أو اللاهوتي أو الملكوتي لا يستغرق عالم الحياة، إلا إذا تحول إلى نظام شمولي لكي يترجم عمى إيديولوجياً واستبداداً سياسياً وهزالاً وجودياً. ولذا فهو ليس حكومة ولا محكمة، لا دولة ولا استراتيجية، لا هوية ولا جنسية. ومن

باب أولى أن لا يكون اصطفاءً واستكباراً. الأحرى التعامل معه كمهنة تحتاج إليها المهن الأخرى وتتفاعل معها، بقدر ما تُمارَس كتُقى وخشية وورع، وعلى نحو يجعل الناس يقبلون بعضهم البعض ويقومون برعاية بقية الكائنات.

هذا البُعد الذي يتناساه الدُعاة والمشرفون على الشأن الديني، ممن تحول معهم الدين إلى محكمة للإدانة أو إلى استراتيجية قاتلة، هو ما يمكن استعادته واستثماره وإعادة بنائه بتغذيته بصور وصيغ ومقاصد جديدة، بالطبع ليس من جانب التقليديين والأصوليين الذين يعتبرون أن الحياة تعاش لخدمة الدين هوساً وعمىً وتهلكةً، بل من جانب الذين يستثمرون الفكرة حياة وتبصُّراً ونماءً. ولا نعدم أشخاصاً من هذا النوع قادرين على تجديد اللغة والمعنى، كالمطران غريغوار حداد الذي هو لاهوتي يدعو إلى العلمنة، والشيخ[1] هاني فحص الذي يتعامل مع الآخر بوصفه شطرنا الآخر أو شرطنا الوجودي على حد تعبيره، أو شيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي الذي يعترف بحق الآخر، كما تجلى في موقفه الإيجابي من منع فرنسا ارتداء الحجاب في المؤسسات العامة، ولا أنسى بالطبع الشيخ محمد شبستري الذي يتعدّى الخطوط الحمر في نقده لمحاولات أسلمة الحياة، إذ هي برأيه تولد المشكلات أكثر مما تحلّها.

(1) أقول «الشيخ» مخالفاً المتعارف عليه من لقبه: السيد هاني فحص. طبعاً هو سيّد بقدر ما يمارس حريته واستقلاليته. ولكن لقب «السيد»، كما يستخدم، يشير إلى امتياز يتعارض مع الموقف التنويري، أما لقب الشيخ فإنه يشير إلى المهنة الدينية، أو إلى جانب من جوانب المهنة، إذ أن هاني فحص هو كاتب أكثر مما هو شيخ.

الظاهرة الأصولية
والعملة الإرهابية

I ـ هاجس الإرهاب

يكاد الإرهاب يطغى على المشهد العالمي، لكي يحيل الكرة الأرضية إلى بؤرة للتوتّر والفوضى والاضطراب.

بالطبع ليس العنف بجديد، وإنما هو قَدَر البشر، بل داء البشرية الذي لم تستطع معالجته والحد من انتشاره، بالرغم من دعوات التسامح الديني وعهود التنوير الفلسفي، وبالرغم من تكاثر الخطابات وتناسل المنظّمات الداعية إلى احترام حقوق الإنسان.

غير أن الإرهاب، كذروة من ذرى العنف، الذي يزداد كماً ونوعاً، بات اليوم الهاجس المقلق والمربك، خاصة بعد تفجيرات مانهاتن، في عقر الدولة العظمى، على يد المنظمات الإرهابية، وما تلا ذلك من تداعيات سلبية طاولت شظاياها مختلف أنحاء المعمورة، وبصورة تحيل نظام العالم والعلاقات بين البشر، إلى حالة طوارئ كونية.

من هنا بات الإرهاب مشكلة الساعة والشغل الشاغل للحكومات وهيئة الأمم ومؤسسات المجتمع المدني، كما تشهد المؤتمرات والندوات

التي تعقد لدرسه ومكافحته. وفي هذا السياق تندرج مؤتمرات الإصلاح التي عقدت مؤخراً في العالم العربي. ولأجل هذا تعقد المؤتمرات لتدارس سبل محاربته، كما جرى في الرياض في مطلع شباط 2005، أو في مدريد، في مطلع آذار من العام نفسه.

فهل ينجح المعنيون بمحاربة الإرهاب من تجفيف منابعه؟ هذا السؤال يقود إلى النظر في ماهية العمل الإرهابي كشكل من أشكال العنف. وإذا كانت مشكلة كل شيء تكمن في مفهومه بالذات، فإن بداية العلاج تقوم على تشخيص الداء، بالعمل على تفكيك مفهوم الإرهاب، للكشف عن بنيته الفكرية وتبيان آليات عمله.

II - خراب المعنى

1) الإرهاب عنف فاحش لأنه يرمي إلى إحداث أكبر قدر من الخسائر في الأرواح والممتلكات، وبأفظع الوسائل، لكي يترك الأثر الأقوى والأبلغ في النفوس، خاصة وأن الإرهابيين يستخدمون اليوم الإعلام المرئي لتغطية أعمالهم، كبث صور قطع الأعناق وتقطيع الجثث من على الشاشات. ولذا لا يراعي صانعو الإرهاب حرمة ولا ذمة لشيء أو لشخص، على ما هي الحال في العنف التقليدي. فلا يوجد بالنسبة للإرهابي أمكنة حرم أو أزمنة حرم، ولا يقيّده وازع أو رادع في ممارسته لعنفه الجهنمي. بالعكس هو ينتهك كل الحرمات ويدوس على كل المقدّسات. وقد يفعل ذلك باسم الدفاع عنها، كما نسمع أو نقرأ. وتلك هي الأكذوبة والفضيحة: لا يدمر القيم والمعاني أكثر من حراسها والأمناء عليها.

2) والإرهاب هو عنف أعمى لأنه لا يميز بين مذنب وبريء أو بين مدني وعسكري أو بين آمن ومحارب، على ما هي الحال في الحروب التقليدية، أو بحسب ما تنص عليه القواعد المعروفة: لا يؤخذ البريء

بجريرة المذنب، أو لا تزر وازرةٌ وزر أخرى. ما يمارس في الشكل الإرهابي هو العكس، أي تنسف كل الضوابط والمعايير كما تنتهك كل الحرمات. والعلّة في ذلك أنه لا وجود لأبرياء في نظر الإرهابي. إذ هو يعتبر أن الناس كلهم مسؤولون عن مأزقه أو بؤسه أو فشله. وفي هذه الحالة يصبح الجميع، في أرواحهم وأجسادهم وعائلاتهم وممتلكاتهم، رهائن لمشروعه وخططه أو لهوسه وعبثه وجنونه، الأمر الذي يسوِّغ له الانتقام منهم، باتخاذهم مواضيع أو أدوات للتهديد والابتزاز أو للاعتقال والقتل، كما يجري في حالات الخطف للطائرات أو التفجير للمقرات الرسمية أو للأماكن العامة الغاصة بالأبرياء من الناس.

وهذا هو مؤدى الشعار القائل: من ليس معنا فهو ضدنا (بوش والإنجيليون الجدد)، أو من ليس مثلنا فهو عدونا (جماعة التكفير والهجرة، ابن لادن وقاعدته، الزرقاوي وفرقته). وهكذا فشعار الإرهابي: إما المماهاة أو الحرب، إما الخضوع والامتثال أو الإقصاء والإلغاء.

3) والإرهاب هو عنف فائق بقدر ما يستخدم السلاح الأقصى، أي الموت، كما في العمليات الانتحارية، حيث الإرهابي يستخدم جسده وأجساد الآخرين، كأدوات للتفجير والترويع أو للخطف والتعذيب أو للتصفية والاستئصال. وهذا مآل كل عقل أصولي أو طوباوي باحث عن الحلول القصوى أو الفردوسية: نفي العالم أو استئصال الغير، كما تمثل ذلك في محاولات الانتحار الجماعي التي نفّذتها منذ سنوات فرق عقائدية جديدة احتجاجاً على نظام العالم وقيمه، كما جرى في اليابان أو في الولايات المتحدة.

4) والإرهاب هو أخيراً عنف له طابعه العدمي، خاصة عندما يمارَس من غير أهداف أو مطالب، بحيث لا يعود مجرد خروج على النظام أو

انحراف عن الطريق القويم، بل يُجسّد انفجار منظومة القيم أو أنظمة المعنى، بقدر ما يتحوّل إلى موقف سلبي أو عدواني من العالم والزمن والبشر.

في هذه الحالة يجسّد الإرهاب أزمة هوية بقدر ما يصدر عن وعي مأزوم يحمل صاحبه إما على الانتحار الجماعي، احتجاجاً على نظام العالم، أو على تلغيم هذا النظام والعمل على تفجيره وتدميره. ولذا فالشعار في هذه الحالة القصوى: أنا أخرّب العالم إذا لم يكن على صورتي، أو إذا لم يسر وفقاً لمشيئتي.

وهكذا فإن الإرهابي لا يُحسن سوى تدمير ما يدعو إليه. وإذا كان الفيلسوف الفرنسي جان بودريار يعتبر أن أحداث أيلول هي انفجار للنظام العالمي أو للمنظومة الغربية، كما يعتبر أن الولايات المتحدة بحربها على الإرهاب بالشكل الذي تفعل، إنما ترتدّ على ذاتها وقيمها بالطعن والتدمير، كما علّق على أعمال التعذيب في سجن أبو غريب، فإن ما قام به الذين وقفوا وراء تفجيرات أيلول، من عرب ومسلمين، ليس دفاعاً عن الهوية والخصوصية كما فسّر الحدَث بودريار، وإنما هو أيضاً انفجار للمنظومة الإسلامية بقدر ما يعني ارتداد الجهادي على قيمه وتعاليمه بالطعن والتدمير. نحن إزاء وجهين لعملة واحدة. بهذا المعنى إن ابن لادن هو، في تفكيره ومشكلاته وهواجسه، ثمرة لثنائية التراث والمعاصرة، بقدر ما هو نتاج لجروح الذاكرة ومأزق الحداثة.

III ـ عقولنا منبع إرهابنا

من هذا المنظار يمكن الدخول على الإرهاب الذي تمارسه المنظمات الجهادية الإسلامية، للقول بأن الإرهاب ينبع من أزمة الهوية والمعنى. إنه داء من أدواء الهوية المصابة في معناها وقيمها وفي ثوابتها ومألوفاتها من منظومات الاعتقاد ونظم الحياة أو صيغ العيش.

من هذه الجهة يختلف الإرهاب الذي يمارسه اليوم الجهاديون الإسلاميون، أو الإنجيليون البروتستانتيون، عن الإرهاب الذي كان ناشطاً في مرحلة ازدهار حركات التحرّر الوطني والاجتماعي أو السياسي، حيث كان الفقر أو القهر هو الحافز والمحرك.

نحن نواجه اليوم نسخة جديدة من الإرهاب الأعمى، تمارسه الأصوليات في هذا العصر الكوكبي المعولم، حيث تتّسع وتتضاعف إمكانات الاتصال والانتقال والاختلاط والتبادل بين المجموعات البشرية، بقدر ما تتعاظم حركة الثروات والثقافات والمعلومات العابرة لحدود الدول والقارات. وهكذا فالعلة في ما يحدث الآن ليست في الجيوب، بل في العقول. إنها تكمن في العقائد المغلقة والمنازع النرجسية، في الدعوات المستحيلة والنماذج البائدة، في عقدة المماهاة مع الذات وجرثومة التضاد مع الغير.

هنا بيت الداء وأصل المشكلة: في نمط التعامل مع الهوية. ولذا فالسلوك الإرهابي ينبع في النهاية من صميم الاعتقاد ويُجسّد ثوابت الهوية وقيم الأصالة. إنه ليس مجرد احتجاج على القهر والظلم أو الاحتلال، ولا هو مجرد عنف تمارسه شرذمة من الناس منحرفة عن الصراط المستقيم، بقدر ما هو موقف سلبي ومعادٍ من الوطن والدولة أو المجتمع والمدنية أو الناس والعالم.

نحن إزاء آفة أو ظاهرة متفشية هي ثمرة الثقافة الدينية الرائجة بمرجعياتها ورموزها وتعاليمها، كما بخطاباتها وفتاواها وأحكامها.

صحيح أن الإرهاب يُخطّط له في السر وفي العتمة، ولكنه يشكل الوجه الآخر لثقافة دينية تسهم في إنتاجه وتعميمه. وهي ثقافة سمتها أنها متحجّرة، أحادية، عاجزة، فقيرة، عدوانية، استبدادية، كما تجري

ممارستها وتُستنسخ أو تُعمَّم نماذجها، تحت سمعنا وأبصارنا، في المساجد والمدارس، أو من على الشاشات والقنوات.

IV ـ الأسلمة والكارثة

من هنا فإن معالجة الإرهاب تقتضي العودة إلى جذر المشكلة التي نهرب من مواجهتها، كما تتجسّد في محاولة أسلمة الحياة المعاصرة وفقاً لمنظومة في التفكير والعمل لها خمسة أركان: 1) معتقد اصطفائي يزين لأهله أنهم ملاك الحقيقة وخير أمة وسادة الخلق والمعصومون عن الخطأ والفرقة الناجية. 2) منهج أصولي يقوم على عبادة النص وتقديس السلف بقدر ما يوهم أصحابه أن بإمكانهم التماهي مع الماضي واستعادته بحرفيته وحذافيره. 3) طرح شعار الحاكمية الإلهية لاحتكار المشروعية والنطق زوراً أو عنوة بإسم الأكثرية من الناس. 4) استراتيجية الرفض والإقصاء للمختلف بالعمل على اتهامه ونبذه أو استبعاده وإلغائه. 5) اللجوء إلى العنف أسلوباً ووسيلة لتحقيق الأهداف الطوباوية والمشاريع المستحيلة.

مثل هذه العملة الرمزية العقائدية، ببنودها ومقرراتها، لم تعد تصلح للاندراج في هذا العالم والعيش فيه بصورة سوية أو التعاطي معه بصورة إيجابية وبنّاءة؛ بالعكس، إنها تصنع الإرهاب بقدر ما ترتد على أصحابها وعلى المسلمين، خسائر ومهالك وكوارث.

ولا عجب في أن يكون المآل على هذا النحو البائس والمرعب. فكل من يدّعي امتلاح الحقيقة أو صفاء الأصل ونقاء العنصر هو مشروع إرهابي؛ وكل من يزعم أنّه يُجسّد وحده من دون سواه قيم الحق والعدل أو الحرية والحضارة هو أيضاً مشروع إرهابي؛ باختصار: كل من يدّعي احتكار المصداقية والمشروعية، ليفرض وصايته على الناس، سواء كان الشعار الله أم العقل، الإسلام أم الحداثة، إنما يفكر بصورة إرهابية تبدأ بالتمييز

والإقصاء، وتنتهي بالعنف والإرهاب. وهكذا فما يحسبه الكثيرون من الدعاة والسّاسة الحل هو المشكل، أي الإيمان الراسخ الذي يزين لجماعة من الناس، بأنهم الأصدق والأحق والأشرف أو الأفضل والأحسن والأرقى من حيث المعتقد والعلم أو النموذج والنهج أو الأصل والمنبت.

من هنا فإن ما يستنكره المرشدون والوعاظ من الأفعال الإرهابية، ليس انحرافاً أو ضلالاً عن صحيح العقيدة وجادة الحق، وإنما هو ثمرة للثقافة الدينية، أي هو من نتائج إرشادهم وتعليمهم. وهكذا فنحن نستفظع وندين ما نعمل على نشره والترويج له، من حيث لا نعقل ولا نحتسب.

أليس هذا مآل دعاوى الحسبة وفتاوى الردة التي تطلق ضد الكتاب والفنانين؟ إنها تصدر عن نفس العقلية الإرهابية للجهاديين الإنتحاريين الذين يفجرون المطاعم أو المدارس بأجساد الأبرياء والآمنين؟!

بهذا المعنى إن ابن لادن والزرقاوي والصحراوي وبقية الذين يشتغلون بصناعة الإرهاب هم أكثر صراحة وانسجاماً مع ما يؤمنون به وما أُعدوا له، من الذين أشرفوا على تعليمهم وتلقينهم من الأئمة والعلماء والمرشدين وسائر الدعاة. تلك هي المفارقة الفاضحة: إن آلة الخراب والهلاك هي من نتائج عقولنا وتعليمنا الديني وجهادنا في خدمة العقيدة والدفاع عن الهوية. بهذا المعنى، فالتعصب لا يمارس من خارج الدين أو ضد مبادئه، بل هو صناعة دينية تماماً كما أن الإرهاب ليس خططاً شيطانية، بقدر ما هو صناعة بشرية.

V ـ فتح الصندوق الأسود

إذا كان الإرهاب كما يمارسه الجهاديون ذو جذر ثقافي وإيديولوجي بالدرجة الأولى، فإن مكافحته تقتضي العمل على الذات والمعتقدات والمؤسسات لإجراء تحوّلات تطال بنية الثقافة ونماذجها بقدر ما تطال

ثوابت الهوية وعناوينها، وتمسّ برامج التعليم ومناهجه بقدر ما تمس قنوات الإعلام وسياسته.

الأمر الذي يقتضي الانخراط في عمل نقدي يقوم على تفكيك ما يصنع العقول المفخّخة والذاكرة الموتورة، أي فتح العلبة السوداء التي تصنع الوحش الإرهابي بلغتها وعقدها وأساطيرها وأوهامها وتصنيفاتها وتبجّحاتها وعدوانيتها، وذلك من غير وجه:

1) كسر النرجسية الثقافية والدينية، بالعمل على تشكيل قناعات جديدة. فلا أحد يحتكر الإيمان أو يملك مفاتيح الحقيقة والهداية والسعادة. وهذا يقتضي على مستوى أول التوقّف عن استخدام مفردات العصور الوسطى والحروب الدينية أو الفتن الطائفية، في التعريف والتقييم والتصنيف، مثل الكفر والشرك أو البدعة والضلالة أو الذمي والآمن أو الغربي والصليبي، وسواها من المصطلحات التي تستعدي المختلف في الداخل والآخر في الخارج، بقدر ما تصدر عن معتقد اصطفائي عنصري وتؤسس لوعي إرهابي، لكي تدمر صيغ التعايش بين المسلمين، ثم بينهم وبين بقية العالم.

الأجدى إعادة تعريف الهوية بالتخلّي عن التصنيفات الدينية والثنائيات الثقافية مثل الغرب والإسلام، فهي بمثابة أفخاخ تستخدم للتعبئة والشحن لكي تؤول إلى التمييز العنصري والصدام الحضاري. والأحرى أن نستخدم بدلاً من ذلك المصطلحات والعناوين العائدة إلى الجنسية والبلد، بحيث يُعرَّف الواحد كسعودي أو مصري أو مغربي أو لبناني، كما يُعرَّف الأميركي أو الفرنسي أو الياباني، أو يعرف من خلال الانتماء إلى المجموعة الإقليمية، كعربي أو كأوروبي أو سوى ذلك. نعم لنا هوياتنا الدينية، ولكنها بعد من أبعاد الشخصية لا غير. وهي ليست جوهراً متعالياً أو مبدأً حصرياً أُحادياً، ولا هي أصل ثابت يختم بصورة نهائية على العقول

والأجساد والأسماء، وإنما هي هوية مركبة ومتحركة ومفتوحة ونسبية، بقدر ما هي مجمل علاقاتنا وتبادلاتنا مع الآخر والزمن والعالم.

2) كسر النرجسية يقتضي من جهة أخرى استبدال مبدأ التسامح بسياسة الاعتراف المتبادل. فالتسامح الذي ينتهكه عادة دعاته، كما تشهد الحروب الدينية والمذهبية، هو مجرد هدنة بين فئتين أو صدامين، إذ هو يُبنى على التنازل أو التساهل إزاء الآخر، مع الاحتفاظ بالاعتقاد بأنه مخطئ أو غير محق أو منقوص الإيمان وربما منقوص الإنسانية. أما الاعتراف المتبادل فإنه يعني أن تتصرّف كل جماعة لغوية أو ثقافية أو عرقية، بصفتها جزءاً من العالم، لا أكثر ولا أقل، لا أفضل ولا أدنى. على هذا النحو يمكن أن تتعامل الدول العربية مع نفسها ومع غيرها: بوصفها دولاً بين الدول أو أمة وسط الأمم، أي بصورة وسطية تداولية، خاصة وأن كتاب الوحي ينص على قيم الوسطية والتعارف، بحيث تكون مهمتها المشاركة في ورشة التنمية وصناعة الحضارة أو في حمل المسؤولية لمجابهة الأخطاء الجسيمة المحدقة بالمصائر. وهذا ما يجدر أيضاً بالولايات المتحدة أن تفكر فيه أو تسعى إليه، بحيث تتخلى عن ثنائية المحورين والمعسكرين، الخير والشر أو الحضارة والبربرية، فهي الوجه الآخر لثنائية الفسطاطين، الإيمان والكفر، إذ كلاهما يُحيل الهوية إلى عُصاب أو داء أو فخ أو محكمة لاتهام الآخر وإدانته أو استراتيجية لمحاربته وقتله.

صحيح أن الولايات المتحدة هي الدولة الأحدث والأغنى والأقوى. ولكن ذلك لا يعطيها الحق في احتكار الإيمان والمشروعية والادعاء بأنها تُجسِّد القيَم الكونية، بل يُرتِّب عليها مسؤوليات جسيمة بحيث تدافع عن أمنها ومصالحها وقيمها أو تمارس عالميتها من خلال الأطر الدولية المشروعة، وبمنطق الحوار والمفاوضة أو الشراكة والتضامن. أما التعامل مع العالم بمنطق التألّه والقبض والتحكّم والهيمنة، فهو وهم كبير بقدر ما

هو ذو نتائج خطيرة ومدمّرة، كما يشهد المأزق العالمي الراهن الذي أفضت إليه السياسات الأحادية والاستراتيجيات الأمبريالية.

3) إعادة ترتيب العلاقة مع الشأن الديني والعمل على إعادة تشكيله وبنائه، وذلك بالتعامل مع الدين، ليس كمجال يُهيمن على سائر المجالات، بل بوصفه أولاً مجرد دائرة من دوائر الحياة تُنظّم علاقة الإنسان بالمعنى والغيب، وبوصفه ثانياً ممارسة للتقى الذي هو رأس المكارم والفضائل، أي حدّاً بين المرء ونظيره يحمل الواحد على احترام الآخر في نفسه وجسده ومعتقده وحريته وكرامته وسائر حقوقه.

بهذا المعنى يمارَس العمل الديني لا بوصفه نظاماً شمولياً استبدادياً أو إرهابيّاً، بقدر ما يكفّ الدين عن كونه حكومة إلهية أو نظرية سياسية أو منظومة حقوقية أو برنامجاً اقتصادياً. مثل هذه المهام التي أعطيت للدين تُرجمت في العالم العربي أفخاخاً ومآزق، بقدر ما أنتجت مزيداً من الاستبداد والفساد والفقر والتخلّف والبؤس، بعد عقود طويلة من العمل الديني والجهادي.

الأحرى التعامل مع الدين كوازع معنوي أو سلطة رمزية أو مهنة خلقية لا غير، مما يعني رفع وصاية المؤسسة الدينية عن عمل التشريع والتنظيم الذي يعود للدولة. والدولة الفعّالة والعادلة هي التي تكون في قوانينها وخططها وسياساتها حصيلة المجتمع بمختلف قطاعاته وفاعلياته ومشروعياته.

بالطبع إن الدين هو إحدى المشروعيات، ولكنه ليس بمشروعية عليا أو مطلقة. وهذا ادعاء فقد مصداقيته على أرض الواقع الحي، حيث العمل الديني يترجم بتدمير المعاني والقيم، بقدر ما يولّد الأزمات والكوارث.

وتغيير النظرة إلى الدين يُغيّر النظرة إلى المشتغلين في الحقل الديني،

بمعنى أنه إذا كان الدين مجالاً من المجالات، فالعاملون في هذا المجال هم كسواهم من الناس أصحاب مهنة من المهن لا رسالة من الرسالات. بذلك يجري التعامل معهم بوصفهم فاعلية من فاعليات المجتمع يهتمون بتجديد حقل عملهم وتطويره، بلغته وقضاياه وأدواته، أو ينخرطون في المناقشات العمومية لتسليط الضوء على الآفات وتفكيك المشكلات بالنقد والمراجعة، للمساهمة في تركيب الحلول وابتكار المعالجات. أما ادعاء البعض بأنهم أصحاب صفات أو مهمات إلهية أو نبوية أو رسولية، كما يتحدّث الآن الرئيس الأميركي جورج بوش، أو كما كان يتحدّث من قبل الزعيم الإيراني روح الله الخميني، فإنّ ذلك من قبيل التشبيح الغيبي والتهويم الإيديولوجي مآله إنتاج ما نشكو منه: تكوين قطعان بشرية وهويات عنصرية أو نشوء منظمات إرهابية وأنظمة شمولية.

4) تغيير النظرة إلى الفرد أو الشخص وذلك بالتعامل معه ليس بوصفه مجرّد مؤمن في جماعة بل كمواطن. وإذا كان المؤمن بنسخه القديمة والحديثة، الدينية والقومية والاشتراكية، قد حال دون قيام المواطن في المجتمعات العربية، فلا ينبغي للمواطن أن يلغي المؤمن، إذ الاعتقاد هو من سمات الاجتماع البشري. فالأجدى والأغنى التعامل مع الفرد بوجوهه المختلفة وأبعاده المتعددة، كمؤمن، ومواطن، وصاحب مهنة أو اختصاص، هو فاعل ومؤثّر بقدر ما هو منتج ومبتكر؛ وهو مسؤول يشارك في صناعة الحياة وبناء المجتمع، بقدر ما يشارك في إنتاج المعرفة والثروة والقوة. الأمر الذي يقتضي رفع وصاية النخب الثقافية والدينية عن شؤون الحقيقة والعدالة والحرية. فكل منتج وفاعل ومسؤول له قسطه من هذه القيم. بهذا لا يعامل الفرد كقاصر، بل كفاعل بشري له أبعاده المحلية والوطنية أو الإقليمية والعالمية، بحيث يفكر ويتصرّف كمسؤول عن نفسه بقدر ما يساهم مع سواه في صياغة المصائر، سواء على مستوى بلده أو منطقته اللغوية أو الجغرافية، أو على مستوى البشرية جمعاء.

VI ـ حدود الإنسان

إذا كان الإعلام يصنع اليوم الحقيقة ويُسهم في تشكيل العالم، عبر الصورة والمعلومة، فإن الإعلام يحمل المسؤولية، عمّا آل إليه المصير من العجز والتردّي أو الإخفاق والإحباط. وهذا ما حصل بعد أن احتل الشاشات، منذ ربع قرن، بالتوازي مع أسلمة برامج التعليم، الدعاة القدامى والجدد، حيث الثمرة بعد عقود من العمل الديني والجهادي، هي: ظهور التنين المذهبي، كسب الأعداء وخسارة الأصدقاء، حصد المزيد من الخسائر والهزائم، باختصار تحوّل الدين إلى فيروس قاتل أين منه أسلحة الدمار الشامل. أليس هذا ما آل إليه تعليم وعمل المرشدين والمفتين والمفسرين، لكتاب رب العالمين، كالغزالي والشعراوي والقرضاوي: إنتاج أفراد مهووسين يمكن الواحد منهم أن يطعن نجيب محفوظ، أو يذبح شخصاً آمناً لمجرد اختلاف الإسم والجنسية، أو يذبح ابنته لشكّه في عذريتها طمعاً بالفوز بجنة الفردوس. مرة أخرى هذه هي حصيلة أسلمة الحياة: السير على طريق الانقراض المعنوي والرمزي.

وإذا كان لكل واحد الحق في أن يفكر ويُعبّر، أو أن يشبّح ويُشعوذ، من على الشاشة، فلتكن الحظوظ متساوية والفرص متكافئة، بحيث يُعطى للشأن الديني كما يُعطى لأي واحد من مجالات الحياة الأخرى. نعم نحن نتحدّث عن الخلق كما نتحدّث عن التطوّر، ونتحدّث عن يوم الحساب لكي لا نهرب من محاسبة النفس ورمي المسؤولية على الغير، ونُبجّل الأُوّل ولكن بقدر ما نعتقد بنسبية أعمالهم ونهتم بالكشف عن أخطائهم، ونتحدّث حديث النقد عن دور الدين وحدوده بقدر ما نتحدث عن نقد العقل وإمكاناته. وتلك هي حدود الإنسان في النهاية ككائن متناهٍ، فهو ليس أشرف الكائنات بل يتّصف بالنسبية والقصور بقدر ما هو منسوج من

الالتباسات والتوترات أو مبني على المفارقات والمعارضات. صحيح هو خلاّق وقادر على صنع المآثر والمعجزات، ولكنه كائن مدّعٍ ومشعوذ أو شرس وخطر يُفبرك الترّهات والخرافات بقدر ما يتستّر على الفضائح ويصنع المآسي والفظائع.

والمسؤولية الإعلامية يحملها الدعاة والجهاديون، كما يحملها المثقفون الحداثيون، من قوميين واشتراكيين، وكل الذين يطلّون، عبر الشاشات، من بلدانهم أو منافيهم، للدفاع عن العمليات الإرهابية المدمرة، بذريعة مقاومة الاحتلال، مساهمين بذلك في تحويل الإسلام والعروبة إلى أداة للإبادة والخراب، على ما يجري على ساحة العراق، حيث يجتمع الإرهابيون ودعاة الحرب على الإرهاب، من أجل تدمير العراق وتحويل الحياة هناك إلى جحيم لا يطاق.

إن محاربة الإرهاب تحتاج إلى انتهاج سياسة إعلامية جديدة لا تكيل بمكيالين على ما يجري الآن، حيث الإرهاب يكافح في الداخل ويدعم في الخارج، أو يحارب في مكان ويُسكت عنه في مكان آخر. والنتيجة هي أن الإرهاب الوحشي يصل إلى عقر دارنا من حيث لا نحتسب، وأن ما ندعمه أو نستخدمه يرتدّ علينا ويضرّ بنا. أليس هذا ما هو حاصل منذ ربع قرن: الولايات المتحدة وبعض الدول العربية تدعم أو تستخدم أو تتحالف مع المنظمات الإرهابية الجهادية، لكي ترتد ضدها في ما بعد؟ والنتيجة واحدة في كلا الحالين: زعزعة الاستقرار وضرب الأمن في غير بلد عربي. هذه هي الحصيلة المدمّرة لاستخدام قنوات الإعلام وبرامجه، من أجل تلميع صورة الإرهابيين وتبرير سياساتهم الانتقامية البربرية في نظر الناس: تراجع ثقافة الحوار والاعتراف والتواصل والتبادل، مقابل غلبة ثقافة الاصطفاء والإقصاء والاستعداء والشحن والانتقام والاستئصال.

VII ـ حق التدخّل الكوني

إن إدارة الشأن العالمي تحتاج إلى صيغ وأطر ومعايير جديدة ومغايرة، خاصة وأننا نلج إلى عصر كوكبي تتعولم فيه الهويات والثقافات كما تتعولم المشكلات والكوارث. هذا ما تشهد به الآن المعضلات الأمنية والبيئية والصحية والاجتماعية التي تترك مفاعيلها وتداعياتها في مختلف أنحاء العالم.

مثل هذا الواقع الكوكبي، لا تجدي إدارته بالمنطق الأمبريالي ولا بالنظام الاستبدادي، لا بالعقل النخبوي ولا بالعقلية الأصولية، وإنما هو يحتاج في إدارته وتدبّره إلى التمرّس بعقلانية جديدة مرنة ومفتوحة، مركّبة ومتحرّكة، تصدر عن الإحساس بالمسؤولية المتبادلة بقدر ما تشتغل بلغة الحوار والتسوية أو بمنطق الشراكة والمداولة.

وهكذا تنخرط المجتمعات البشرية في واقع كوني جديد يتشكّل معه وعي كوكبي ومواطن أرضي أو عالمي، الأمر الذي يحمل على إعادة تعريف الحدود وصياغة الحقوق. ثمة حاجة إلى تشكيل حق كوني أو أرضي، يجيز التدخّل من جانب دولة أو مجموعة إقليمية أو الأسرة الدولية في شؤون دولة أخرى أو مجموعة من الدول، لمنع مجزرة أو تقديم مساعدة أو لاستباق كارثة أو هجمة إرهابية أو حرب طاحنة. فلا مجال بعد اليوم لأحد أن يحفظ أمنه أو يقيم أوده بمفرده من دون سواه. كما لا مجال لأحد أن ينوب مناب غيره في الدفاع عن مصالحه وقيمه وحرياته. من هنا «حق التدخّل» أو «واجب التدخّل»، سواء في حالات السلب أو الإيجاب، بحسب ما يصوغ المسألة بيار هاسنر أستاذ العلاقات الدولية في معهد الدراسات السياسية في باريس. ولكن هذا الحق أو الواجب، ليس وحيد

الجانب، وإنما هو حق متبادل وعمل مركب، لا تحتكره أو تمارسه دولة دون أخرى، وإنما يُمارس وفقاً لمبادئ ومعايير تقرّها هيئة الأمم بالوسائل والأساليب العقلانية التداولية والديموقراطية، بقدر ما تشارك في صوغه قوى وفاعليات ومشروعيات مختلفة ومتعددة على الساحة الكونية.

بهذا المعنى لا اعتراض على قول الرئيس الأميركي بأن الولايات المتحدة تعتبر أن أمنها وحريتها وقيمها تتوقّف على نشر الحرية والأمن في العالم. فهذا هو الواقع اليوم في عصر الاعتماد المتبادل، كما هو لسان حال جميع الدول والأمم. ولكنّ هذه المهمة يشارك في إنجازها ورعايتها أعضاء الأسرة الدولية، بقدر ما تكون ثمرة المناقشة والمفاوضة والتسوية، ولذا فهي تحتاج إلى عقول تداولية تُفكر بعين مركّبة تأخذ بعين الاعتبار واقع العالم بمختلف دوله ومجتمعاته وخصوصياته الثقافية أو العِرقية أو الجغرافية.

بالطبع يُحمد لرئيس الولايات المتحدة اعترافه بالخطأ في أن بلده قد اهتم في مرحلة سابقة بدعم الأنظمة الدكتاتورية على حساب الحرية، كما يُحمد أيضاً للمملكة العربية السعودية اعترافها بدورها في دعمها «القاعدة» في مرحلة سابقة. ويُنتظر أن تعترف أميركا أيضاً بخطئها في دعم «القاعدة». مثل هذا النقد الذاتي لا يُطلب لذاته، وإنما يمارس من أجل إعادة بناء العلاقة بين الدول ذات المصالح المشتركة والمختلفة، وذلك بالعمل على اشتقاق إمكانات جديدة يتوسّع معها فضاء العمل الدولي المشترك، عبر تطوير صيغه وتحسين شروطه أو تفعيل آلياته. فلا يُعقل أن ندعم الإرهاب دهراً، ثم نعود لكي نطالب العالم بأن ينضوي تحت لوائنا لمحاربة المنظمات الإرهابية. فالواجب بعد الفشل الذي آلت إليه سياسات الانفراد هو حمل المسؤولية بالعمل مع الغير بمنطق المشاركة. وحسناً

تصنع المملكة العربية السعودية، بتنظيمها مؤتمراً دولياً حول الإرهاب يهتم بدرس هذه المعضلة لتركيب حلول واستنباط وسائل ناجعة ومنصفة في معالجتها، ولكي لا تؤدي مكافحة الإرهاب إلى مزيد من التأزم وانفجار بؤر العنف في غير مكان من العالم.

كذلك، إذا كان من حق الولايات المتحدة أن تطالب الدول العربية بأن تحذف من مناهجها المفردات والتعابير التي تحض على كره الأميركيين أو الغربيين بالتعامل معهم كمشركين أو كفرة أو صليبيين، فالواجب هو محاربة المنزع العنصري والاصطفائي داخل الولايات المتحدة، كما أنه من حق الدول العربية وغيرها أن تطالب الولايات المتحدة، بالرضوخ إلى القانون الدولي والكف عن استخدام معايير مزدوجة، بالعمل في إطار الأمم المتحدة، من أجل تطوير مواثيقها وقواعدها، لكي تكون أكثر فاعلية في معالجة المشكلات الكونية.

فلا يجدي بعد الآن، أن ينفرد الواحد في تعاطيه مع القضايا الدولية. بل بات من الخطر المحقق أن يتعاطى مع الشأن الكوكبي بعقلية الوصاية والانفراد والهيمنة. وإذا كانت كونداليسا رايس، وزيرة الخارجية الأميركية، تعتبر أن مصادر الإرهاب هو ثقة في النفس مبنية على التعصّب، أي ثقة مفرطة ومغلقة وعمياء، فإن هذا ينطبق على أميركا وإدارتها، بقدر ما تتصرف بوصفها حارسة للأمن العالمي، أو بوصفها الناطقة الوحيدة بإسم الحرية والديموقراطية والمدنية والحضارة وبقية القيم الكونية الجامعة.

VIII ـ نحو عقل تداولي

خلاصة القول إن الإرهاب هو عمل مركّب وملتبس يُحارَب على مستويات مختلفة بقدر ما يتغذى من جذور ومنابع مختلفة ومتعدّدة. قد

يكون مصدره الفقر أو القهر أو الظلم أو الاستلاب وسواها من الحالات والظروف التي تدفع المرء إلى أن يخرج على الناس شاهراً سيفه أو رشّاشه أو مجاهراً بهويته وثقافته.

من هنا يمكن أن يُحارَب الإرهاب على جبهات متعددة: على جبهة الفَقر بالتنمية الاقتصادية؛ وعلى جبهة الاستبداد بالإصلاح السياسي والتغيير الديمقراطي والعمل المدني؛ وعلى جبهة الأنظمة والقوانين بتوسيع مساحات الحرية ومجالات الحقوق؛ وعلى جبهة الإعلام بتغليب منطق التفكير النقدي، والعمل على تنوير الرأي العام، بالكف عن لغة التعبئة والشعوذة والإبادة؛ وعلى جبهة التعليم الديني، بالعودة إلى مبدأ التقوى ولغة الوسط، للتخلي عن منطق التطرف والتكفير الذي يعدّ أناساً يتقنون استعداء المختلف في الداخل والخارج. ولذا يحارب الإرهاب، بشكل خاص، على جبهة الثقافة الإيديولوجية التي هي «بيت الداء»، وليس الحصن المنيع كما يعتقد المثقفون العرب. ذلك أن البشر، إذ يصنعون العالم بعقولهم، هم في النهاية صنيعة أو ضحية لأفكارهم.

والعمل على الجبهة الثقافية يرمي إلى تجديد أشكال المصداقية والمشروعية، المعرفية والخلقية والسياسية، بالعمل على تغذية العناوين وتحويل المفاهيم، أو تجديد أطر النظر ومحركات العمل، أو تطوير صيغ العقلنة وأنساق المعرفة، أو تغيير سياسة الفكر وقواعد المداولة، وبصورة تتيح إنتاج ما يحتاج إليه التعاطي مع العالم، الذي يزداد تعقيداً أو التباساً وتأزماً، من الأطر المرنة والنظم المفتوحة والهويات الهجينة والصيَغ المركبة أو الوحدات التركيبية والديناميكيات الفعّالة. وهكذا فما نستنكره أو ندينه أو نفزع منه أو نحاربه، إنما هو حصيلة أفكارنا التي بها نبني كما نخرّب، والتي هي أخطر من أسلحة الدمار الشامل، إذ هي التي تصنع البربري

والتنين والوحش، خاصة عندما تعامل بصفتها مطلقة أو مقدسة أو أحادية أو ثابتة أو نهائية أو مغلقة ومتحجّرة، سواء تعلّق الأمر، بالله أم بالحرية، بالعقل أم بالنص، بالهوية أم بالغير، بالإسلام أم بالغرب.

المراجع

جان بودريار

- الاستراتيجيات القاتلة، منشورات غراسيه باريس، 1983.
- ذهنية الإرهاب، المركز الثقافي العربي، 2003.

بيار هاسنر

- الإرهاب والأمبراطورية، منشورات سوي، 2004.
- حقوق الإنسان وواجب التدخل، مجلة لونوفل أبسرفاتور، عدد 20/26 كانون الثاني، 2005.

برتراند بادي

- عجز القوة، منشورات فايار، باريس، 2004.

جوزيف راتسنغر

- الديموقراطية والحقوق والدين، مجلة أسبري (Esprit)، تموز، 2004.

محمد شبستري

- الهرمنيوتيكا الفلسفية والتعددية، مجلة قضايا إسلامية، العدد 19، 2002.

علي حرب

- أزمنة الحداثة الفائقة، الاصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي، 2005.

جذور الإرهاب والجينات الثقافية

التنين صناعتنا

الوحش الإرهابي يفاجئنا دوماً من حيث لا نحتسب، بقدر ما هو نتاج عقولنا وثمرات فكرنا، من حيث لا نعقل. فنحن الذين ربينا التنين ورعيناه في العقول والنفوس، ونحن الذين سوقناه عبر الصحافة والشاشة بعقائدنا ومقدساتنا، بشرائعنا وفتاوينا، بهوياتنا العنصرية واستراتيجياتنا الأصولية القائمة على الاستبعاد والاستئصال. فإذا به يرتد علينا، لكي يضرب ويدمر من غير وازع أو حرمة لشيء، بل بانتهاك كل الحرمات والمقدسات.

طبعاً نحن اليوم نستنكر وندين التفجيرات الإرهابية بعد خروج التنين من دهاليز اللاوعي وكواليس الذاكرة. ولكننا نفعل ذلك بعد فوات الأوان، لأن ما ينفجر ويدمر، هو ما عملنا أو ما نزال نعمل على تنميته وتعهده بأساطيرنا المؤسسة ونصوصنا المقدسة، بعقلياتنا الاصطفائية وأصنامنا العقائدية، بنماذجنا البائدة ودعواتنا المستحيلة.

هنا يكمن جذر المشكلة. فالإرهاب هو ثمرة العقول المغلقة، بقدر ما ينبع من عبادة الأصول وتقديس النصوص، أو بقدر ما يتغذى من عقدة المماهاة مع الذات وجرثومة التضاد مع الغير، أو بقدر ما يجد مسوغاته في ثنائية الإيمان والإلحاد أو في عقلية التكفير التي تقسم الناس بصورة حاسمة

بين مؤمن تحترم إنسانيته وتراعى حقوقه، وغير مؤمن نتهمه وندينه أو نعمل على رفضه وإقصائه، وكما يتجسم ذلك في فتاوى الحسبة وأحكام الردة التي ازدهرت مع صعود الأصوليات وعودة الدين على المسرح، برموزه ورجالاته وترسانته العقائدية وبضاعته الرمزية.

لنعترف لكي نعرف كيف نتدبر المشكلة: الإرهاب الذي يصدمنا ويرعبنا هو ثمرة أوامرنا الإلٰهية وحكوماتنا الدينية ومرجعياتنا الغيبية وشعاراتنا الأحادية وثوابتنا الأبدية، وسوى ذلك من المشاريع الشمولية التي يدعي أصحابها امتلاك مفاتيح الحقيقة المطلقة، لكي يمارسوا الوكالة الحصرية على الهويات والقضايا المصيرية أو على القيم العامة والعناوين الوجودية، أو لكي يتخذوا نيابة عن الناس، قسراً وزوراً، قرارات مصيرية ولكن عبثية بل جهنمية لا تقود إلا إلى الخراب والتهلكة.

وهكذا فما ندينه أو نحرِّمه هو بالذات ثمرة منطق الفتوى وعقلية التقديس والتحريم، وهو ثمرة ثوابت العقيدة ومسلماتها الأخروية ويقينياتها الحجرية وتصنيفاتها الإرهابية، بقدر ما هو سعي لأسلمة الحياة والثقافة، بذريعة الادعاء بامتلاك الشرائع الدينية الأجوبة الشافية والنهائية على كل شؤون الحياة المعاصرة وقضاياها ومشكلاتها.

الدمار العقلي

هذا ما صنعه، خصوصاً، الدعاة الجدد الذين احتلوا المنابر والشاشات، منذ ربع قرن، تحت لافتات الحكومات الشرعية والصفات اللاهوتية والمهمات الإلٰهية. وإذا الثمرة ولادة نماذج ثلاثة مسيطرة على ساحات الفكر والعمل:

1 ـ النموذج الأول هو المفسر المشعوذ الذي يزعم أن كل ما أنتجته العقول والتجارب والأبحاث، في فروع العلم، من المبادئ والنظريات،

ليس بالأمر الجديد، لأن كتاب اللّه ينطوي على العلم بكل شيء. وهكذا بدلاً من أن يجتهد لكي يعلم «ما لم يعلم»، كما تحض الآية البينة من يمارس حيوية التفكير، نراه يسطو على المعارف المنتجة في الجامعات الغربية الحديثة لكي ينسبها إلى القرآن والإسلام. وتلك هي الفضيحة المعرفية والخلقية.

2 ـ النموذج الثاني هو الأبله الثقافي الذي أغلق على فكره وسلَّم أوراقه إلى مرجعه أو شيخه أو أميره الذي يختم على عقله ويعمل على قولبته، لكي يكون على شاكلة الأوائل من المسلمين فيما كانوا يعتقدونه أو يفعلونه، في كل أمر وشأن، من مقاس اللحية إلى برقع المرأة، ومن نظام الامتثال إلى زواج المتعة، ومن حديث الجان إلى رجم الشيطان، ومن تهويمات الآخرة إلى سيناريوهات الخلق وصور العرش. وهذا النموذج شاهد على أن العرب أمة تمارس الاستقالة من التفكير الحي والمثمر، بقدر ما يعتقد دعاتها أن الماضين قد كفونا مشقة التفكير والبحث، إذ عندهم نجد حلولاً لكل المشكلات التي يمكن أن نصادفها اليوم، وما علينا إلا أن نحذو حذوهم في الفكر والمسلك، والنتيجة لهذه المماهاة المستحيلة إعادة إنتاج الماضي عجزاً وفقراً أو مسخاً وتشويهاً.

3 ـ النموذج الثالث هو الأصولي الإرهابي الذي يدعي إنقاذ الأمة الإسلامية والبشرية جمعاء، بالعودة إلى أنماط ونماذج بائدة يستحيل تطبيقها إلا بزرع الرعب وزعزعة الأمن وسفك الدماء وتدمير معالم الحضارة والعمران. وبما أننا نعيش في الزمن المعولم، فإن الأصولي الإرهابي تحول إلى مخرب أممي على المسرح الكوني، مشكلاً بذلك الوجه الآخر لرئيس المؤمنين، الخليفة الإنجيلي، الإمبريالي الأميركي، الذي يدعي هو الآخر، بأنه يجسد وحده معاني الإيمان والحق والخير أو قيم المدنية والحضارة والحرية. مثل هذه الثقة العمياء بالنفس والمعتقد التي تجعل الواحد من

البشر يدعي أنه وكيل اللّه وأنه صاحب مهمة إلهية، هي مصدر من مصادر الإرهاب، والمآل هو الاشتغال بالاستبعاد والنفي أو الإقصاء والاستئصال للآخر. نحن إزاء أصوليتين بل أصوليات متناحرة، تتغذى الواحدة من الأخرى وتسوغها بقدر ما تدعي محاربتها أو معارضتها. ولا عجب. فالضد يستدعي ضده ويتجدد به، خاصة في هذا العصر القائم على التواصل والاعتماد المتبادل.

الجهل المركب

بهذا المعنى إن ابن لادن والزرقاوي والظواهري، وسواهم من أمراء الجهاد الإسلامي، في سبيل اللّه وخدمة الإسلام، لم يأتوا من عالم الغيب، وإنما هم ثمرة لشعار تطبيق الحاكمية الإلٰهية أو الحكومة الإسلامية أو الأحكام الشرعية، أي هم ثمرة ما اشتغل مرشدون ودعاة ووعاظ، كالشعراوي والغزالي والخميني والقرضاوي، طوال عقود لتهيئته وإعداده. والحصيلة بناء جيل متشدد ومتطرف وعدواني وانتقامي، يفتش عن سفارة يحتلها، أو عن مقر يفجره، أو عن جسد يمزقه، أو عن كاتب يطعنه.

هذا ما فعله الذي طعن نجيب محفوظ: ترجمة ما أمره به شيخه، أي ما يتوهم أنه الأوامر الإلٰهية والشرائع الربانية. وهذا ما يفعله الذين ينظمون مجازر في حق الأطفال في العراق. ومن الشواهد الفاضحة في هذا الخصوص، أنه قبل أسبوع من تفجيرات شرم الشيخ[1]، وأثناء مناظرة تلفزيونية بإدارة الإعلامي جمال عنايت، أطلق أحد الضيوف من الدعاة الإسلاميين، شعاره بالقول: لا بارك اللّه في منتجعات شرم الشيخ، لأنها تشكل برأيه مرتعاً للعراة وبؤرة للفساد. وبعد التفجيرات استضيف الشخص

(1) وقعت التفجيرات في أواخر شهر تموز من العام الحالي (2005).

نفسه، وكانت المداخلات من داخل الاستديو ومن خارجه موجهة ضده، على أساس أن الذين ارتكبوا مجزرة شرم الشيخ لم يفعلوا سوى أن طبقوا شعاره بالذات، أي هم تلامذته، تماماً كما أن الذي طعن نجيب محفوظ، قد نفذ ما أُمر به بصورة آلية عمياء، بعدما جرى غسل دماغه على يد شيخه الذي يدعي امتلاك مفاتيح الخلاص وصكوك الغفران التي تضمن مقعداً لصاحبها في جنة الفردوس.

بالطبع لقد شجب الداعية التفجيرات، ربما مسايرة أو خشية من الرأي العام، وربما عن قناعة، وفي هذه الحالة، فإنه يكون قد استنكر ما تؤول إليه أفكاره ومسلماته العقائدية وهواماته الدينية. وهذا مثال على أننا نجهل مباني آرائنا وبداهات أفكارنا التي يمكن أن تقودنا إلى ما لا نفكر فيه أو لا نريده. إنه جهل مركب بالنفس وبالإرهاب. هذه مثالات فاضحة تدل على أن الجهاديين هم أكثر انسجاماً مع التعليم الذي تلقوه في مدارسهم ومن لدن مشايخهم ومرشديهم. إنهم ليسوا فئة منحرفة أو ضالة كما نؤثر القول، تهرباً من المسؤولية، وإنما هم يحاولون تطبيق ما تعلموه من صميم التعاليم وثوابتها.

ولذا نراهم يخرجون على أساتذتهم في العقيدة والشريعة، وينقلبون ضد معلميهم ومرشديهم، لكي يتهموهم بالجبن والتراجع، أو بالارتداد عن الإسلام الأصولي الصحيح. أما المشايخ والأساتذة فمنهم من يبرر ويبحث عن الذرائع. ومنهم من يسكت علامة الرضى. ومنهم من تصدمه التفجيرات بمآسيها وفظائعها، فيشجب ويدين، غير مدرك بأن ما يدينه هو ثمرة لثقافة دينية جرى تلقينها وبثها ونشرها، عبر الشاشات، ووسائل الأعلام عامة، وهي ثقافة انتقامية، عدوانية، إرهابية، تنتج الانغلاق والتطرف بقدر ما يفكر أصحابها ويعملون بمفردات التكفير والتبديع والتأثيم للمختلف، ليس فقط في المعتقد والأساسيات، بل أيضاً في الأعراف

والهامشيات. وهكذا فما أعددناه حتى الآن هو جيل متشدد متطرف، فطمسنا بسبب النرجسية العقائدية جانباً مضيئاً في التراث من مفرداته التوسط، الاعتراف، التقوى، محاسبة الذات، نقد الإنسان... فكانت النتيجة أن نُفجع بما نفجع به من المصائب والفواجع.

آلهة فعلية

مرة أخرى إن الوحش الإرهابي يتغذى من ثقافتنا، من حيث نعي ونسكت، أو من حيث لا نعي ونصدم بكل هذه الدماء والأشلاء. إنه بضاعتنا التي ترتد علينا عنفاً أعمى ومجازر وحشية وارتكابات للأفظع والأشنع، إذ هو ثمرة عقائدنا ومذاهبنا، كما نجد في كتب الأصول ومقررات أئمة المذاهب التي تشحن النفوس وتعبئها بمشاعر العداء والكره، بقدر ما هي حافلة بمفردات التكفير والتبديع والإدانة، سواء على مستوى العلاقات بين الديانات، أو على مستوى العلاقات بين المذاهب المختلفة داخل الديانة الواحدة.

هذه هي العلبة السوداء التي تعشش في العقول، بعقدها ومتحجراتها وتهويماتها وخرافاتها وتصنيفاتها العنصرية. لكي تدمر صيغ التعايش بين الناس وتشوه سمعة العرب والمسلمين في العالم، كما يجسدها ويترجمها أمراء الجماعات الدينية الذين نصبوا أنفسهم وكلاء على سواهم، بقدر ما ادعوا أنهم وحدهم من دون سواهم، ينطقون باسم اللّه ويسيرون على الصراط المستقيم، أي أنهم وحدهم يملكون المشروعية في تمثيل الناس والنطق باسمهم بخلع الطابع القدسي والمتعالي والكلي والحتمي والنهائي على تفاسيرهم وتأويلاتهم التي هي أقرب إلى التهويم والتشبيح أو إلى الشعوذة والهذيان. وتلك هي أسلحة الدمار الشامل التي صنعتها ثقافتنا الدينية، على مدى عقود طويلة، كما تجسد ذلك في الوهم القاتل الذي

زرعناه في العقول بأننا أهل اللّه والفرقة الناجية والذين اصطفاهم لكي يختم الوحي على يدهم ويبلغهم آخر ما عنده من رسائل وتعاليم وقرارات. وهكذا لقد صنعنا آلهة، فعلية لا رمزية، لا تهمل ولا تمهل، لا تعفو ولا تغفر، بل تعاقب قبل اليوم الموعود، باستخدام وسائل الرعب وآليات الدمار، لكي تحيل الحياة إلى جحيم. هذا المعتقد الذي تتنوع صوره ونسخه هو منبع الإرهاب، كما يتجسم في تأله أو تأليه شخص يتخذ الناس رهائن له، تحت شعار مقدس يتماهون معه، قد يكون اللّه أو العرق أو الوطن أو الاشتراكية أو حتى الحرية. . . ، كما تجسدت المثالات لدى النازية أو الستالينية أو الماوية أو الصهيونية، وكما تتجسد اليوم لدى الجهادية الإسلامية أو الإنجيلية البروتستنتية.

المعادون للتشخيص

هذه العلبة هي ما يخشى فتحه ليس فقط الإسلاميون، بل الكثيرون من المثقفين الذين صنفوا أنفسهم تحت خانة العلمانية والتقدمية والحداثة، فيما هم يخشون المتغيرات في الأفكار والمفاهيم حول الهوية والسلطة والحرية والحقيقة والواقع، بقدر ما يتمسكون بالأفكار والمواقف التي تقود إلى الانسداد والإفلاس والتراجع.

وهكذا فهم يهتمون بمواجهة الممنوعات من الخارج، ولكنهم يدافعون عما يسهم في إنتاجها، بقدر يقاومون محاولة تفكيك الممتنعات، كما تتجسد في نماذج الثقافة وأنماط التفكير ومصادرات العقل. بذلك يقفون ضد إرادة الفهم والتشخيص، تحليلاً وتفكيكاً للمآزق والموانع، أو كشفاً وتعرية للبنى المعيقة والممارسات المعتمة. هذا دأبهم: الوقوع فريسة لهواجس الهوية بقدر ما يغلبون الاعتبارات النضالية على المشاغل المعرفية والصناعة المفهومية. ولا عجب أن ننتقل معهم من عجز إلى عجز، ومن

استبداد إلى آخر، ومن تبعية إلى سواها، بل ننتقل من جهل إلى جهل، ذلك أن ما ينتج من المفاهيم حول مسألة من المسائل، له طابعه العام وبعده التداولي، وإن كان المعطى خاصاً. وهذا ما يفعله أحدنا عندما يحلل ظاهرة الإرهاب، بالرجوع إلى شواهد عربية أو إسلامية: إنتاج معرفة حول الإرهاب لا تخص العرب وحدهم، بل تعني الناس جميعاً، فكيف إذا كانت الأمثلة والشواهد متنوعة!

فالأحرى، إذا أردنا تشخيص الآفة، على سبيل التعقل والتدبر، فتح ما يراد إغلاقه أو تفكيك ما يراد عدم المساس به. فلن ننتظر حتى يزول الغزو أو الاستبداد، كيما ندرس ونحلل، على ما يريد لنا حماة الهوية وعشاق العدالة والحرية. ذلك أن ما نتمسك به لم يعد مصدر القوة والتماسك، بل مصنع التفكك والتدهور. وإذا كان الغربيون يقترحون اليوم إنشاء[1] متاحف أو معاهد تُعنى بالكوارث الناجمة عن التطور التكنولوجي والتقدم البشري، فالأحرى أن ننشئ معاهد[2] لدرس الإرهاب، بعد أن أتخمنا معاهد ومدارس وشاشات تخرج أجيالاً من الإرهابيين تتقن لغة الشعوذة والزيف أو تجسد ثقافة العداء والموت والخراب.

---

(1) هذا ما يقترحه فيلسوف التقنية بول فيريليو، في كتابه: الحادث الأصلي، المرجع السابق، ص47.

(2) أشير إلى أنه في اليوم التالي لصدور مقالتي هذه التي نُشرت في جريدة «النهار» يوم الثلاثاء في 6/ 9/ 2005، دعا وزير الخارجية السعودي الأمير سعود الفيصل هيئة الأمم المتحدة إلى إنشاء «مركز دولي لمكافحة الإرهاب»، في معرض تعليقه على التفجيرات الإرهابية التي وقعت في مدينة الدمّام في بحر الأسبوع الأول من شهر آب 2005؛ راجع تصريحه في جريدة «الحياة» يوم الأربعاء في 7/ 9/ 2005؛ هذا وإنها لفرصة سانحة أمام المملكة العربية السعودية أن تعيد النظر في دور المؤسسات الدينية غير الرسمية التي تمارس سلطة الرقابة والتطويع والمنع على الأجساد والعقول والنفوس، إذ هي مصدر من مصادر الإرهاب.

من هنا فإن الاتجاه الإسلامي لا يحمل وحده المسؤولية عما يحدث. فالتعالي عن الواقع، ونفي العالم، واستعداء الآخر، والانغلاق على الذات والفكر، لإنقاذ مقولات مستهلكة أو للدفاع عن تهويمات ذاتية أو تماهيات أسطورية، هي سمة الفكر الأيديولوجي، بمختلف منوعاته الدينية أو القومية أو المجتمعية. هذا ما يشهد به هذا التحالف الأيديولوجي الجديد الذي يجمع الآن بين الإسلاميين والقوميين والاشتراكيين على دعم الإرهاب ونفي المستجدات من الأفكار والمفاهيم بذريعة الدفاع عن المقاومة أو مواجهة العولمة والأمركة، فيما هم لا يحسنون سوى خدمة من يدعون محاربته.

أيًا يكن، نحن ندين الإرهابيين، ولكننا ننسى أو نتناسى الجذر المشترك، الذي يجمعنا بهم، فبعضنا يتحدث عن العقول المغلقة التي تصنع الإرهاب، فيما هو يقع فريسة لما ينكره، كما يتجسم ذلك في المحاولات الرامية إلى الختم على عقل المرأة والحجر عليها، بالتأكيد على ارتدائها الحجاب، أو بدفعها إلى ممارسة الزيف باستخدام الباروكة، بدلاً من الغطاء، في البلدان التي تمنع ارتداءه.

والسؤال: لماذا نعترض على الزرقاوي وابن لادن ما دام يتحكم بنا نفس منطق النص المقدس والفريضة الإلٰهية والفتوى الشرعية؟! فالأمر الإلٰهي هو هو من حيث مخزونه الإرهابي، سواء تعلق بفريضة الحجاب أو بمفهوم الكافر أو بمحاربة المشرك أو بإدانة العلماني.

الأمثلة كثيرة على أننا نحرم القليل أو غير المهم لكي نستبيح الكثير والأهم. فقد أقام المسلمون إمبراطورية من الجواري التي كانوا يستوردونها من البلدان التي يفتحونها، وهم اليوم يدافعون عن المتعة أو يشرعون للمسيار والزواج العرفي، وسوى ذلك من العلاقات المشبوهة، في الغرف

المعتمة، فيما يحرمون على ابنة التسع سنوات أن تكشف عن شعرها في مدارس الدولة الفرنسية العلمانية. مع أن المجتمع الفرنسي يتيح للمسلمين بفضائه العمومي من حريات التعبير والتفكير أكثر بكثير مما تتيحه المجتمعات الإسلامية، حتى في القضايا الدينية.

ثم نحن نتفنن في التفسير والتخريج للكشف عن الأساليب التي تضرب بها المرأة، كأن نقول بأنه ضرب، ولكنه غير «مبرح»، بذريعة أن القرآن نص على الضرب. نفعل ذلك لكي نشهد على قصورنا وتخلفنا وعجزنا عن استحداث تشريعات جديدة تكسر منطق الفتوى وتنسخ القديم، في حين أن المتاح بل المطلوب هو النسخ والتبديل، على سبيل الخلق والإبداع.

والإبداع ليس بدعة ولا هرطقة، وإنما هو تجل لممارسة الوجود على سبيل الاستحقاق والازدهار. ولا حياة من دون نسخ أو تبديل. فالديانات والنبوات والتأويلات ينسخ بعضها بعضاً، أو يغني بعضها بعضاً، كما هو الشأن في المذاهب السياسية والنظريات الفلسفية. من غير ذلك نختم على عقولنا من حيث لا ندرك، بقدر ما نتمسك بحقائق مطلقة أو منزلة، أي بقدر ما ندعي أن الحقيقة الإلٰهية قد ختمت على يدنا، أو أن كتبنا تنطوي على العلم بكل شيء. هنا مكمن العلة: الصدوع بالأمر واعتقاد فريق من الناس بأن الحق هو إلى جانبهم، أو أنهم صفوة الخلق أو خير أمة. ولذا نرى الجهاديين يشنون الحرب على العالم ويدكون معالم الحضارة، لكي لا ينكسر حرف أو يتغير نص. هذه هي النماذج التي نصدرها للعالم، لكي ترتد علينا. مرة أخرى هذه هي بضاعتنا ردت إلينا، بحسب القول المأثور، ومن حيث لا ندري. بهذا المعنى كل من يرفع سلاح الردة ويهدد بفتاوى الحسبة، ضد سواه، هو مشروع إرهابي. كل من يلاحق كاتباً أو فناناً، بحجة استخدامه أو تلحينه الآيات البينات، هو مشروع إرهابي. كل من

يدين سواه بوصفه غير متديّن أو لا ينطلق من منطلقات دينية، إنما يفكر بعقلية إرهابية هي نفس العقلية التي يعمل أصحابها على تفجير المدارس أو المطاعم أو الملاهي بأجساد الآمنين والأبرياء، إذا شئنا كشف البداهات الثاوية وراء الأقوال والمواقف.

وهذا مآل الأمر الإلٰهي الذي لا يناقش: تخيل آلهة تخلق وتفعل ما تشاء، أو تشكيل عقول بشرية يتصرف أصحابها كآلات عمياء لا يمكن السيطرة عليها. وكلاهما وجهان لعملة إرهابية واحدة. أليس هذا ما يجري على ساحة العراق، حيث منطق الفتوى يرتد وبالاً وخسراناً بقدر ما يقضي أو يؤول إلى قتل أبرياء أو إلى شن حرب مذهبية هي أخطر من الغزو والاحتلال وأسلحة الدمار الشامل[1]. وما يجري على ساحة العراق بهذا الخصوص يسجل نهاية المشروعية الدينية كفتوى شرعية، لأن مسوغ هذه المشروعية هو التقوى وليس الفتوى.

ولا يعني ذلك أن البديل عن الفتوى المقدسة هو تنصيب العقل أقنوماً مقدساً، وإنما يعني أن نحمل المسؤولية عن أفعالنا، فلا ننسبها إلى الله، وأن ندرك محدوديتنا ونعترف بأننا مختلفون في الأصل. فذلك، أي النسبية والاختلاف، هو الذي يفتح الإمكان أمام محاولات التقريب والاتفاق، بعقلية الشراكة الفعّالة والبنّاءة، بما هي محاورة ومحاججة أو مداولة ومواكلة أو مبادلة ومعاونة.

زيف الدعوى

ومع ذلك لا يظنن أننا نطبق شرع اللّه. إنها دعوى كاذبة مزيفة. ذلك أننا نتمسك بالعادات والأعراف المتغيرة، ولكننا نهمل بل ننتهك القيم

(1) ما يجري في العراق، كما تضجّ الأنباء الواردة كل يوم، يكاد يحوّل هذا البلد إلى مصنع للقتل تحت يافطة الجهادالشرعي.

والمبادئ والأحكام التي تتعلق بالعدل والحق، بقدر ما نسكت على التبذير الفاحش وعلى الظلم وأكل الأموال بالباطل، أو نشتغل بتغطية أعمال الفساد أو تبرير أشكال الاستبداد.

من الدعاوى المزيفة أيضاً أن نزعم بأننا نسعى مخلصين إلى خدمة دين اللّه وشريعته. هذه الدعوى تخرقها أو تخرمها دوماً الوساوس والهواجس أو الشبه والشكوك أو الأهواء والأطماع، هذا إذا كان أصحابها صادقين في توجههم ومساعيهم. وإن لم يكونوا كذلك، فإنهم يستخدمون الترسانة الرمزية للأديان، للفوز بالخيرات والحطام من المكاسب والمناصب والثروات والسلطات. وأيًا يكن، فالأَولى ليس خدمة هذا المعتقد أو ذاك. بالعكس، فالعقائد والفرائض والأحكام هي لخدمة الحياة والناس والمجتمعات. وأما الذي يتماهى مع فكرة ويتعبّد لها لكي يطرد ما عداها، فإنه لا يفعل سوى أن يحفر أسساً للإرهاب في الذهن والعقل.

وهكذا، فنحن أقمنا الدنيا، لاهوتيين وعلمانيين، ضد فرنسا، لأنها تريد منع الحجاب، سواسية مع بقية الرموز الدينية. ولكننا ننسى أن فرنسا حاكمت رئيس وزرائها الأسبق على مال حصل عليه بغير حق، هو بمثابة هدية أكثر مما هو رشوة. وننسى أن شيراك تحدث عن الفريق المتعدد الألوان بعد انتصار المنتخب الفرنسي عام (1998)، وننسى أنه يحسن التعايش مع رئيس وزرائه ولو كان خصمه أو من الحزب المعارض لحزبه، وننسى أنه ذات مرة أتى بنفسه بكرسي لأحد وزرائه الذي لم يجد كرسياً يجلس عليه في مجلس الوزراء. إننا ننسى ذلك، في فرنسا، بقدر ما ننسى عندنا، أننا نمارس التأله، وأننا لا نحسن التعايش مع بعضنا كما تشهد تجارب الحكم الفاضحة، كما ننسى أننا نعيش وسط ممالك من الاستبداد وعهود من الفساد. فمن هواذن أقرب إلى روح الشرائع أو إلى مواقف الأول في قضايا العدل والحكم، كعمر بن الخطاب صاحب الشعار القائل:

من أين لك هذا؟ أو علي بن أبي طالب صاحب القول: لا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم؟ بالطبع هو جاك شيراك وليس حماة الهوية وحراس الشريعة أو أمراء الجهاد.

وذلك يكشف زيف الدعوى بالتماهي مع السلف والحفاظ على الخصوصية. فالماضون كانوا قادرين وخلاقين ومنتجين، بقدر ما كانوا سباقين وفاتحين أو بناة وصانعين، أما نحن فإننا مغلقون، مقلدون، محافظون، مكبلون، عاجزون، فقراء، بؤساء. وإذا كانت الحضارة الإسلامية قد ازدهرت ومارست عالميتها بصورة إيجابية وبناءة وفعالة، فلأن الذين انخرطوا في صناعتها وعملوا على نشرها في أرجاء العالم، قد تعاملوا مع الأصول والهويات، لا بمنطق التقليد والمطابقة أو النسخ والتعبّد، بل بمنطق الزحزحة والإحالة أو الصرف والتحويل أو التبادل والتفاعل أو التخطي والعبور، وذلك على سبيل الانتهاك الوجودي الحي والخلاق، للمقدسات والمحرمات والثوابت، على الصعد المعرفية أو الفنية أو الخلقية أو السياسية... نعم إننا نشبه الماضين على الصعيد الأيديولوجي لا على الصعيد الوجودي، أي من حيث الحرف والرمز أو الشكل والطقس، لا من حيث الإرادة الفذة والقدرة الخارقة.

ولذا، فإن مكافحة الإرهاب لا تجدي بأن نردد أقوالاً حول العقول المغلقة، أو تقديس التراث، فيما نحن نتمسك بجذر المشكلة، أو نمانع من كشف الغطاء عن الداء كما يتجسم في النصوص والأوامر والأحكام والفرائض التي نعتبرها منزلة أو مقدسة أو نهائية. إننا إذ نغفل ذلك نتعامل مع المشكلة بوصفها الحل، بقدر ما نطرح قضايا نرزح تحتها ولا نفي بمتطلباتها، أو بقدر ما نتمسك بنصوص وأحكام لا ندرك مدى تداعياتها ومفاعيلها السلبية أو المدمرة.

هذه النقطة هي مثار النقاش في ما طرحه الأستاذ غسان تويني في مسألة الإرهاب. ويشبه أن يكون الخلاف حول مسألة الاستبداد، وأعني بذلك طريقة التعامل مع كتاب «طبائع الاستبداد» للكواكبي، الذي يعتبره الأستاذ غسان المرجع والمعتمد في فهم المسألة وتشخيص الآفة. هذا في حين أن المسألة تتعدى اليوم طبائع الاستبداد، للبحث في «جذور الاستبداد»، كما فعلت في قراءتي النقدية[1] لكتاب «الطبائع» إذ كيف نفسر أن الاستبداد يزداد بعد مائة عام على صدور كتاب الطبائع؟ إذا أردنا تشخيص العلة، فلا مهرب من التطرق إلى منابع الاستبداد كما تتمثل في عقلية النص وفي المرجعية الدينية الإسلامية، التي لا يسائلها الكواكبي عن ثوابتها المغلقة، محيلاً مشكلة الاستبداد على اليهودية والمسيحية، مع أن الديانات الثلاث هي وجوه لنفس العملة الأيديولوجية من حيث مخزونها الإرهابي. بذلك يلقي سلاحه أمامها، بوصفها أوامر مطلقة وحقائق نهائية، فيستبد بها بقدر ما يقع أسيراً لأوامرها.

لا أريد بذلك أن أجحف بحق الكواكبي الذي تناول المسألة على صعيد معين، بتحليل مظاهر الاستبداد وجوانبه من مداخل مختلفة بما في ذلك الدين. ما نفعله نحن اليوم هو تخطي هذا الصعيد لتناول المسألة على صعيد آخر، في ضوء الإخفاقات والمآزق، بحيث نخضع بالمساءلة والنقد ما نتمسك به ونداقع عنه من البداهات والثوابت. كذلك لا أريد أن أظلم الدعاة والعلماء من رجال الدين ذوي العقول المنفتحة، الذين يثرون المناقشة العامة بالاجتهادات العصرية والآراء القيمة أو الرؤى والمواقف الإيجابية والبناءة، أو الذين يدعون إلى الحوار المفتوح وغير المشروط إلا

(1) راجع بهذا الصدد، كتابي، هكذا أقرأ، المرجع السابق.

بشروط المحاججة والمعرفة. فما أحاول تبيانه، وحتى لا نعيد إنتاج الأزمة، بشكلها الأسوأ، هو أن مكافحة الإرهاب، تقتضي تشخيص العلة، لا القفز فوقها، أو تفكيك المشكلة لا تمويهها والهروب منها. فلم يعد يكفي أو يجدي أن نحارب الإرهاب بعقليات تلغمها الإمبريالية الدينية والتهويمات اللاهوتية والولاءات العقائدية والغيتوات الطائفية والمزاعم الطهرانية والمفاضلات العنصرية، وسوى ذلك من المُوَرِّثات الثقافية التي تجرّنا إلى التفكير والعمل بصورة استبدادية أو إرهابية، بقدر ما تجعلنا فريسة الاعتقاد بأن أسلافنا الذين عاشوا قبل أربعة عشر قرناً، هم أولى منا بأنفسنا في ما ارتأوه أو شرّعوه، أو بأن مشكلتنا في أننا لا نريد أو لا نحسن تطبيق ما تركوه لنا من أحكام ومقررات.

هذه المورثات التي تتحكم بعقولنا هي ما يخلق الفجوة بين ما نصل إليه وما نقوله أو نصرح به: نحن نتباكى على الدولة والوطن والبلد الصغير، فيما نحن أسهمنا في زعزعة فكرة الوطن وأسس التضامن الاجتماعي، بدعم المشاريع الدينية الكبيرة ذات الطابع الشمولي والاستراتيجي. والمآل مرة أخرى هو ترجمتها نزاعاً وشرذمة أو فقراً وتخلفاً أو استبداداً وإرهاباً.

فالأولى أن نحمل المسؤولية عن أنفسنا، بعيداً عن التهويمات اللاهوتية والتشبيحات الغيبية، بحيث نتعامل مع ما تركه لنا الماضون بوصفه تجارب وخبرات بشرية يمكن العمل عليها واستثمارها، لا كسلطات مقدسة نذعن لها، لكي نعمل دوماً على انتهاكها.

بذلك يكون الأمر بيننا، كما في سائر المجتمعات، ما نصطلح عليه أو نتفق بشأنه، على سبيل المحاورة والمناقشة أو المداولة العقلانية والشراكة الفعالة، إلاّ إذا كنا لا نستطيع أن نحكم أنفسنا إلا بقرار إلٰهي أو باستبداد سلطاني.

صحيح أن المجتمعات البشرية تصنع دوماً ما تخضع له من المحرمات والأساطير والمقدسات، ولكن المحك، خاصة اليوم، لدى الهويات الرمزية، هو قدرتها على فتح خطوط التواصل والتبادل أو التفاعل بينها، إذا لم تشأ أن تنقرض أو تدمر ذاتها.

وإذا كان الصحافي البريطاني مارتن وولف يثير مسألة الموقف الذي يمكن أن يقفه المرء من الأيديولوجيات الدينية[1]، فما تفيده التجارب المريرة، أن الدين، خاصة اليوم، عندما يخرج عن كونه نمط وجود فردي يمارس كتقى أو رادع أو وازع بين الواحد ونظيره، لكي يعمل كأيديولوجية شمولية أو يترجم إلى مشروع جمعي سياسي أو ثقافي يذوب فيه الفرد في القطيع، وعلى ما تتأوله أو توظفه الأصوليات السائدة، فإنه يتحول إلى آلة للخراب والهلاك، بقدر ما يفسد العلاقات بين الناس ليس فقط بين الأديان، بل داخل الديانة الواحدة أو الطائفة الواحدة. فالتعصب الذي نمارسه ضد الغير، هو فخ ننصبه لأنفسنا، سوف نقع فيه عاجلاً أم آجلاً. بهذا المعنى، وجواباً عن تساؤل وولف، لا يتعلق الأمر بمعارضة «الوسائل» التي تستخدمها الأصوليات، دون «الأهداف» والأسس، لأن هذه هي بيت الداء بثوابتها المتحجرة ويقينياتها العمياء.

وهكذا فالعلة تكمن في تعاليمنا وتعليمنا ومشاريعنا ومدارسنا وإذاعاتنا وشاشاتنا التي تحفر أسس الإرهاب في اللاوعي وتشيد صروحه في مباني الفكر والعقيدة، بقدر ما تكمن في كثير من النصوص والنماذج والصور

(1) يعتبر وولف أن الحركات الإرهابية التي تنطق باسم هذا الدين أو ذاك (كالجيش الإيرلندي بالنسبة للكاثوليكية أو التنظيمات الجهادية بالنسبة إلى الإسلام) تطرح تحدياً وتساؤلاً على أتباعه: هل هم يوافقون على الأهداف ويدينون الوسائل أم يدينون الأهداف والوسائل؟ راجع مقالته في جريدة «النهار»، السبت في 27 آب 2005.

والمحرمات والفرائض التي تصنع حياتنا، لننتج مآزقنا وكوارثنا، من برقع المرأة إلى فتاوى الحسبة، ومن التشريع للعبودية إلى خلع طابع العصمة على التجارب البشرية، ومن صناعة المؤمن الذي يدمر فكرة الدولة بتبعيته المطلقة للسلف والأئمة أو الجماعة والطائفة إلى الذاكرة الموتورة والهوية المسيجة التي تلغم صيغ التعايش بين فئات المجتمع وقواه، ومن الأسلمة الشاملة للحياة إلى خلع الطابع اللاهوتي على الأشخاص والأعمال والمهمات.

مشروعية بشرية جديدة

أخلص من هذا الكلام الذي لا يخلو من عنف أو جرح يولده منطق التشريح والكشف، إلى لغة التعقل والتدبر بحثاً عن الحلول. وما يمكن قوله، على الأقل، هو العمل على فك الوصاية الحصرية على القضايا والقيم والهويات، وكسر منطق الوحدانية في التفسير والتعبير والتمثيل، وذلك بإلغاء قاعدة الارتداد وإطلاق حرية الاعتقاد، بفتح الهوية على التعددية المشروعة، تعددية التفسير والتأويل أو المنهج والمذهب أو المعيار والنموذج أو الرأي والصوت أو الحزب والمنظمة أو القطب والمرجع.

لم يعد يجدي لنا، عرباً وبشراً، معالجة الداء الأعظم، داء الإرهاب الذي يفتك بالمجتمعات المعاصرة، بعد أن غدا جزءاً من الحياة اليومية، بالعدة الفكرية الحديثة، ولا بالمنظومات العقائدية الألفية. ما يمكن لنا عمله هو نقد الذات لتفكيك الترسانة الرمزية للعقيدة الإنسانية، بأطيافها ورموزها ونماذجها ومعاييرها وتصنيفاتها، وسوى ذلك من «الميمات»[1] الثقافية الموروثة، فهي «بيت الداء»، إذ هي التي تولد ما نشكو منه أو

(1) «الميمات» (Mèmes) أو المورِّثات الثقافية، كما اخترع مصطلحها العالِم الأميركي ريتشارد=

ما ندعو إلى محاربته من فساد واستبداد أو إرهاب وخراب. إنها مصدر بربريتنا بقدر ما تصدر عن عقليات يفكر أصحابها بمنطق أحادي، حتمي، قدسي، مركزي، يجسم إرادة التأله والقبض والتحكم. بهذا المعنى لا أحد يعرى من منزعه الإرهابي أو الفاشي الذي تصنعه الميمات الثقافية، سيما لدى الذين تتحكم به هواجس الألوهة والقداسة والعصمة والبطولة والنجومية، فضلاً عن منازع الوحدانية والنرجسية.

فمنبع الإرهاب هو تعلق الوحد بمبدأ أوحد، أو اعتقاده بوجود قراءة واحدة للمعطيات أو حل وحيد للمشكلات، أو ادعاؤه بأنه وحده من دون سواه يملك الحلول أو قادر على تنفيذها.

=داوكنز، هي نظائر «الجينات» البيولوجية. فكما أن هذه تصنع أجسام البشر وتحدد هيئاتهم بانتقالها وتحولها، عبر الأجيال؛ فإن الميمات الثقافية تشكل عقول البشر، عبر سيرورة تداولها وانتقالها وتحولها، سواء داخل بيئتها الأصلية أو خارجها، كما هو شأن النماذج الأصلية أو المعتقدات الأصولية، من صورة اللّه إلى عادة الحجاب، أو من اختراع الأبجدية إلى ابتكار الديموقراطية، أو من مبدأ العدالة إلى شعارة التحرر..

وإذا كانت «الجينات» تخضع لقوانين الطبيعة، فإن «الميمات» هي ابتكارات بشرية. من هنا الخطر في أن تعامل معاملة «الجينات»، بصورة حتمية، ضرورية، آلية، أي بوصفها قدراً لا مرد له، على ما تتعامل الأصوليات مع مورّثاتها العقائدية. ومن المفارقات أن الأصوليات المتناحرة على الجبهة الدينية تنبع من جذر واحد تجسده فكرة اللّه. ولا عجب. فذو الفكر الأحادي مآل تفكيره وعمله استبعاد سواه، إلا إذا كان نسخة عنه أو خاضعاً له. وأما ذو الفكر التركيبي، فإنه يعمل بالحوار والمناقشة والمداولة العقلانية، على خلق ما يحتاج إليه الفضاء المشترك أو العمل المشترك من الأطر والتوسطات والأدوات. ولا يعني ذلك، مطلقاً، رفض الموروث الذي هو جزء من بنية الوعي ومقوم من مقومات الهوية، بل معطى من معطيات الوجود؛ وإنما يعني التعامل معه كإمكانات يجري العمل عليها، لتحويلها إلى أعمال وصنائع أو إلى ابتكارات ومنجزات. فقد أخذ الغرب عن اليونان فكرة الديموقراطية، ولكنه اشتغل عليها وقام بتطويرها وإغنائها، بصيغ وأبعاد جديدة، بحسب اختلاف التجارب الوجودية والسياقات الحضارية والخصوصيات المجتمعية. وهذا هو التحدي والرهان: فما نرثه ونتلقاه، يحتاج إلى العمل عليه لصرفه وتحويله، سواء تعلق الأمر بالدين أم بالحداثة، بالقداسة أم بالحرية.

على هذا المستوى تبدو الحاجة ماسة وملحة للتركيب وإعادة البناء، كشفاً وتعريفة، سبراً واستغلالاً، تخطياً وعبوراً.

ولذا فالرهان، أي الإمكان المفتوح، هو إعادة النظر بالعدة الفكرية والمهمة الوجودية، للعمل على تشكيل مشروعية بشرية جديدة بمبادئها وأطرها وصيغها وقواعدها.

وهذا ما أحاوله من جهتي ومن منطلق حقل عملي، أي ما أصوغه تحت عنوان، استراتيجية العقل التداولي، بمفرداته وقواعده: عقلية المشاركة، سياسة الاعتراف، منهج التوسط، لغة التسوية، التعددية الثقافية، الاعتماد المتبادل، الحاكمية الكوكبية، وسوى ذلك من المفردات التي تسهم في تغذية العناوين الوجودية وتحويل المفاهيم على النحو الذي يعمل على تحويل عقولنا، وتحويل الواقع في آن.

القسم الثاني

الدين والمجتمع

التقريب بين المذاهب والطوائف:
من مبدأ التسامح إلى سياسة الاعتراف

المفارقة

مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية باتت اليوم مادة خصبة ومثيرة للكلام، كما تشهد الندوات والمؤتمرات التي تعقد لهذه الغاية، فضلاً عن الحوارات المتلفزة التي تثير المسألة بين الفترة والفترة، للتعليق على حدث أو لمعالجة قضية طارئة.

والمفارقة في الأمر أنه مع ازدياد الكلام على التقريب بين المذاهب، كما تشهد العلاقات بشكل خاص بين السنّة والشيعة، نجد أن ما يحصل هو العكس، سواء في الخطابات المعلنة أو على أرض الواقع المعاش، حيث التصريحات النارية من جانب المتطرفين والغُلاة، تغذي التوتر وتؤجج النزاع، أو حيث ينفجر الخلاف الدموي بين أتباع للطائفتين في غير مكان بصورة مفاجئة.

وإذا لم يشأ المرء الحكم بالفشل على المعالجات السائدة، فإن التوترات الحاصلة على الأرض، تحمل على التصدي للمسألة بمعالجات نقدية فعّالة، تتناول العلاقة بين الطائفتين بأبعادها الوجودية المتعددة

وتعبيراتها الفكرية المختلفة: التاريخي والتزامني، التكويني والبنيوي، الخطابي والسُلطوي، تحليلاً وتشخيصاً، أو تحويلاً وتركيباً، أو عبوراً وتجاوزاً، بحيث يجري تفكيك العدة الفكرية التي تعيد انتاج النزاعات والفتن، كما تتجسد في الأساطير المؤسَّسة والعقليات المغلقة والأوهام الخادعة، من أجل بلورة شبكة أخرى من المفاهيم تساعد على خلق مساحات ولغات وآليات للتعايش والتبادل على نحو إيجابي وبنّاء.

جذور الخلاف

من الوجهة التاريخية، يمكن التمييز بين ثلاثة مستويات لأطوار ثلاثة:

أ. الأول هو أن الخلاف بين الفريقين، كان في مبتداه، خلافاً سياسياً على السلطة والرئاسة محوره السؤال الآتي: من له الأمر بعد وفاة النبي صاحب الدعوة ومؤسس الشريعة؟ هكذا كانت البداية: اختلاف المواقف من المسألة بين الصحابة، كما حصل منذ اجتماع السقيفة. بل هكذا كان الأمر في بداية الخليقة، كما ترمز إلى ذلك الرواية الدينية: مسألة السلطة كما تجلّى ذلك في خلاف إبليس مع ربه، إذ جادله وعارضه، مستكبراً على الأمر بقياس العقل.

ب. ثم تطور الخلاف السياسي إلى خلاف عقائدي، لمنحه المصداقية والمشروعية، إذ حاول كل فريق الاستناد إلى النص من آيةٍ قرآنية أو حديث نبوي، لدعم موقفه أو وجهة نظره بالتسويغ والتنظير والتعليل. بذلك تحولت المواقف والأحزاب السياسية، إلى مدارس كلامية (عقائدية) أو إلى مذاهب فقهية، كانت تتشكل في سياق السجالات الحامية والمناظرات الخصبة، مستفيدة أدوات نظرية وقواعد منهجية من ترجمة الفلسفة والمنطق إلى اللغة العربية. وهكذا تحول الصراع السياسي على السلطة والمصلحة إلى صراع عقائدي أو فلسفي على المعنى والمشروعية.

في هذه المرحلة لم تكن الأمور محسومة بين الفريقين، كما أوضح الدكتور رضوان السيد، بهذا الخصوص، في إحدى مداخلاته التلفزيونية. بمعنى أننا كنّا نجد عالماً هو شافعي من الناحية الفقهية، شيعي من الناحية السياسية، أو معتزلي من الناحية الكلامية.

ج. بعد ذلك بدأت الخلافات تنحو منحى اجتماعياً أو ثقافياً، بفعل التراكمات والتداعيات السلبية، أو من جراء التحزّب والتعصّب. الأمر الذي أدى إلى توسيع الشقّة بين الفريقين. ومع مرور الزمن صار لكل فرقة رموزها وأعلامها، أو وجدانها ومخيالها، بل طقوسها وعاداتها. وصار كل واحد يمارس هويته بصورة أحادية مغلقة، ذات بُعد واحد وعلى وجه واحد. وعند ذلك حدثت القطيعة النهائية، التي تحولت بفعلها كل فرقة إلى ديانة خاصة، لكي تشكل عالماً مغلقاً على الذات، معزولاً عن الآخر. هذا ما آل إليه الأمر في النهاية وبعد قرون من السجالات والصراعات والحروب، الرمزية، أو السياسية، أو الفعلية؛ مما جعل كل فرقة تتحول إلى مصنع أيديولوجي لإنتاج الكره والتعصب والعداء.

ولم تعد الجسور بين العالمين، إلا في العصور الحديثة، كما تشهد التجربة اللبنانية، حيث التعايش في المؤسسات الحديثة كالمدرسة والجامعة والقضاء والثكنة، والإدارات الرسمية عامة، قد عمل على كسر الجدران العازلة وفتح العوالم المغلقة بعضها على بعض.

المشروعية والسلطة

ولا مراء أن النزاع بين السنّة والشيعة، كما تبلور نظرياً، في طوره الثاني، هو الصراع حول الخلافة التي هي أكبر مصدر للخلاف والنزاع، كما قال الشهرستاني في كتاب المِلل والنحل: ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على مسألة، كما سل على مسألة الخلافة.

ومؤدى الخلاف أن السنّة يرون بأن الخلافة أمر يحسم بالشورى ولا نص عليها، أي هي شأن مصلحي اجتهادي متروك لتقدير المسلمين من أهل الحل والربط. والاعتراض هنا أن هذا المبدأ بقي مجرّد استثناء ولم يصبح قاعدة عامة، إذ السلطة تشكّلت دوماً، ليس بحسب قواعد المشاركة السياسية والمداولة العقلانية العلنية، بل بحدّ السيف وكنتيجةٍ لصراع القوى وتوازناتها. ولذا، فقد سُميت الدول الإسلامية بأسماء القائمين بها، فقيل الدولة الأموية أو العباسية أو السلجوقية... وأما الاحتجاج بالشورى الإسلامية لمواجهة الديموقراطية الغربية، كما يفعل الكثيرون اليوم، فإنها دعوى خادعة ولا مصداقية لها على أرض الواقع.

أما الشيعة فإنهم يرون بأن الخلافة أمر خطير لا يترك للاجتهاد، حتى لا يصبح مظنة الاختلاف، ولذا فهم يقولون بأنه قد جرى النص عليه من جانب النبي على من يخلفه، ولا بد أن يكون الخليفة معصوماً. وما يُعترض عليه هنا أيضاً، أنه إذا كان درء الخلاف بالإمام المعصوم هو مسوغ النص على الخليفة، فإن النص لم يمنع حصول الخلاف، بل زاده تفاقماً. والأهم أنه لو كانت الخلافة ركناً أساسياً من أركان الدين لجرى النص عليها في كتاب الوحي والتنزيل بصورة صريحة لا لبس فيها ولا تحتاج إلى تأويل. وهذا ما لم يحصل، مع أن هناك أموراً تفصيلية أو فرعية ورد ذكرها في النص القرآني. فكيف يُذكر الفرع أو الهامش ويُهمَل الأصل والمتن؟!

إن النزاع حول الخلافة هو إذن مصدر الانشقاق. وعليه جرى التكفير والتبديع من هذا الفريق أو ذاك، كما نجد في كتب الأصول وفي مواقف الإعلام من أئمة الاجتهاد، الحافلة بالتُهم والحملات المتبادلة.

غير أن هذا النزاع قد انطوى على كثير من التهويم والتهويل والتبسيط، بل كان يفتقر إلى المصداقية على أرض الواقع، لأن الخلافة لم

تقر يوماً، بالشورى، في العالم السني. وأما في العالم الشيعي، فإن الإمام المعصوم أو المنتظر، لم يظهر، ولن يظهر، لأن سر الفكرة وقوتها، في عدم ظهوره، أي في انتظاره كأمل بالخلاص.

والأهم من ذلك أن الصراع على مسألة الخلافة قد فقد اليوم أرضيته. فالعالم الغربي قد اخترق المجتمعات الإسلامية وقدم لأهلها نماذج في الحكم لا يستطيعون التنكر لها أو القفز فوقها، من الدستور إلى القوانين الوضعية، ومن الجمهورية إلى الآليات الديموقراطية، ومن حقوق الإنسان إلى الحق بالتنويع الثقافي والتعددية السياسية. أما العودة للحاكمية الإلهية أو الحكومة الإسلامية، فمآله ما نشهد من الهلاك والخراب باسم الإسلام وتعاليمه. وتلك هي المفارقة لدى حماته ودعاته.

دروس التاريخ

هذه هي دروس التاريخ وعبره: إن الصراع على الإسلام، كما تجسد في مسألة الخلافة، هو صراع حول قضايا وأفكار ميّتة أو مستهلكة تشدّنا إلى الوراء، لم تُطبق، ولن تُطبق، بل هي عملت على طمس التاريخ بوقائعه وأحداثه. فالحكومات الإسلامية، لم تتشكل عملياً، لا وفقاً لمبادئ الشورى ولا لمبدأ العصمة، بل بقوة الاستيلاء، تماماً أن الإسلام لم يتشكل وفقاً لمنطق «التعارف» القرآني، بل بحسب استراتيجيات الاستبعاد والإقصاء.

بهذا المعنى، ما حصل من صراعات وانشقاقات وفتن بين الفريقين، ليس مرده إلى العامة التي هي آلة الصراع ووقوده، وإنما هو ما زرعه في العقول العلماء والعقلاء أنفسهم، في كتبهم ومؤلفاتهم من الأوهام اليقينية والتهويمات الاصطفائية والتصنيفات العدائية. فلا يجدي إذاً أن نرمي التهمة على الناس، بعد تاريخ مديد من الصراعات والعمل على شحن النفوس وتعبئة العقول بالصور النمطية السلبية التي تشوّه سمعة الواحد لدى الآخر.

ولكي لا تبقى مسألة التقريب، بين المذاهب الإسلامية، موضع معالجات عقيمة وغير مجدية، كما هي حال الحوار بين الإسلام والمسيحية، فالعلاقة بين المتحاورين تحتاج إلى إعادة بناء وتأهيل، في كل ما يتصل بالموقف من الحقيقة وسياسة الهوية وطريقة إدارة الشؤون العقائدية والمذهبية أو الطائفية.

وإعادة البناء هي عمل نقدي تحويلي وإيجابي، على الذات، يمسّ شكل الوعي والتوجه الوجودي، كما يمس المفاهيم ومنطق التفكير فضلاً عن الأسماء ومنطوق الخطابات، وعلى النحو الذي يؤدي بصاحب الهوية إلى التوقف عن الاعتقاد بأنه مالك الحقيقة ومحتكر المشروعية أو الممثل لخط الاستقامة أو من ينتمي وحده من دون سواه للفرقة الناجية.

الداء العنصري

1 ـ وبداية ذلك العمل على تفكيك منطق المفاضلة والمماهاة والاصطفاء الذي يجعل الواحد يرفض الآخر لأنه ليس مثله أو لا يفكر على شاكلته، فيتعامل معه كمُنشَق أو مارق أو متزندق، وصولاً إلى الحالة القصوى حيث يُنظر إليه بوصفه منقوص الإنسانية والكرامة. كما تشهد النماذج قديماً وحديثاً، من ابن بابويه إلى محمد عمارة، حيث تُعامل النفس بعقلية الصفوة والطهر، ويُعامل الآخر بمنطق الاستبعاد والتطهير. إنه داء الاصطفاء العنصري الذي فتك بالمشروع الإسلامي منذ بدايته، من خلال قسمة الناس قسمة أصلية تكوينية، بين مَن هم مصطفون ومنتجبون أو طاهرون وطيّبون، وبين مَن هم على العكس من ذلك. والاعتراف بهذه الحقيقة يجعلنا نتعرّف إلى ما نخفيه ونحجبه، بقدر ما يخفف من غلواء تطرفنا وتعصّبنا. فهذا هو الوباء الفتّاك الذي يدمر صيغ التعايش بين الطوائف والمذاهب، كما تصوغه الأساطير المؤسسة واليقينيات الدغمائية

والعصبيات المذهبية لدى كل طرف، وكما تعبر عنه التصريحات العنيفة الصادرة عمن ينصبون أنفسهم حماة للهوية أو للطائفة في مواجهة شقيقاتها العدوات.

ومن المفارقات في هذا الخصوص، هو التماثل بين المذاهب والطوائف، فيما وراء الاختلافات اللاهوتية والصراعات العقائدية، وذلك على غير مستوى: التماثل في منطق المماهاة والمنزع العنصري، أو في العقلية الضيقة والمنهج الأحادي، أو في التصورات المطلقة والمذهب الشمولي، فضلاً عن استراتيجية الرفض المتبادل.

هذا ما يبيّنه التحليل النقدي: إن المنخرطين في الصراعات العقائدية على المشروعية هم وجوه لعملة أيديولوجية واحدة، من حيث بنية التفكير ومصادراته وقوالبه ومختلف آلياته التي تصنع من الواحد عدواً للآخر تتم أبلسته ويجري طرده خارج دائرة الإيمان والهداية. وهكذا، فمَن نستبعده بوصفه المختلف هو وجهنا الآخر الذي يشبهنا بنسيجه العنصري، الفاشي أو البربري. ولا غرابة، فالبربري على ما يقال هو الذي يطرد سواه إلى خارج فلك الإنسانية. وهذا المنطق هو الذي يسود العلاقات بين المذاهب على الساحة الإسلامية، كما يتحكم بالعلاقات بين الإسلام والمسيحية.

التسامح هدنة بين فتنتين

2 ـ من المفاهيم التي تدار بها الحوارات ومحاولات التقريب، والتي تحتاج إلى إعادة النظر، مفهوم «التسامح» الذي استنفد نفسه ولم يعد يولد سوى ما يعملون على محاربته، من حيث لا يحتسبون، أي المزيد من الفرقة والتنابذ. ذلك أن مبنى هذا المفوم يقوم في الأساس على عدم قبول الآخر. ولا غرابة: أنْ نتسامح معناه بحسب منطوق كل اعتقاد، أن نتنازل للآخر عن حق ليس له، أو أن نتساهل معه عن خطأ ارتكبه، بحسب ما

نعتقد. في حين أن الحوار المنتج ينطلق من الاعتراف بكون الآخر مختلفاً، عقائدياً أو فقهياً أو اجتماعياً، وبحقه في أن يكون مساوياً في الفرص والحظوظ أو في الحرية والكرامة.

ولذا لم يعد يكفي أن نكرر القول بأن الشريعة «سمحاء»، أو بأن الإسلام يقوم على وحدة الكلمة، أو بأن الدين عند الله واحد، فيما نحن نتواطأ ضد فكرة الوحدة، بقدر ما نتعامل مع شعار التوحيد بعقل أحادي، مغلق، فئوي، تبسيطي، طوباوي؛ وبقدر ما لا نُحسن سوى استبعاد أو استعداء بعضنا البعض بنرجسيتنا الطائفية وقوقعتنا العقائدية وتصنيفاتنا المانوية العنصرية؛ مما يعني أن إدارة الحوار تحتاج إلى كسر الدائرة الخانقة التي تحشرنا فيها الثنائيات السائدة التي تقسم الناس بين مؤمن ومبتدع أو مستقيم ومنحرف أو متديّن ومهرطق، أو مسلم ومُشرك... بحيث تُعاد صياغة المفاهيم المتعلقة بالوعي الديني، وذلك بالتخلي عن مفهوم «التسامح» الذي يصلح كهدنة بين توترين أو صدامين أو فتنتين، لمصلحة مفهوم «الاعتراف» الذي ينفتح على التعددية الثقافية والدينية، كما يتغذى من قِيم العصر التواصلية والتداولية.

أسلحة الدمار الشامل

3 ـ من حيث الخطابات الخاصة بكل فرقة، والتي هي أشبه برسائل مضادة تقوض إرادة التراسل والتواصل، تبدو الحاجة ماسة إلى تسليط الضوء على النصوص/ المراجع التي يتمترس وراءها كل فريق، في شن حربه الرمزية (أو الفعلية) ضد الآخر، عبر إطلاق تهم التكفير أو التبديع والتحريف. وهكذا، يُدان الآخر أو يُضطهد، لمجرّد الإسم الذي يحمله، سنّي أو شيعي أو مسلم أو مسيحي أو يهودي، إلخ...، وذلك من دون التعرّف إلى سيرته وعمله، بل هو يُدان في بعض النصوص ولو كان من

أهل العمل الصالح. نحن هنا إزاء نصوص هي أثر من آثار حروبنا الرمزية في بربريتها الدينية أو المذهبية، لا شبه لها سوى ما تخلّفه الحروب الوحشية من الآثار الهمجية في أجساد البشر أو في معالم الحضارة والعمران. هذه النصوص الفضائح هي أخطر من أسلحة الدمار الشامل، إذ هي التي تقيم سدوداً منيعة من الحقد والبغض بين أتباع الطوائف، بقدر ما تسهم في صنع ذاكرتهم العدائية الموتورة. هنا مكمن الداء الذي ينبغي إخضاعه لمبضع التشريح والتحليل لاستئصال الجرثومة التي عشّشت طويلاً في النفوس، لكي تخرب العقول وتحوّل الهويات إلى محميات عنصرية بأسمائها ورموزها وطقوسها وأحكامها وفتاواها.

ولذا، فإن محاولات التقريب والحوار محكوم عليها بالفشل ما دامت مفردات الشرك والكفر أو البدعة والضلالة تشكّل صُلب العقيدة والعدسة التي من خلالها يرى الواحد إلى غيره، لكي يدينه وينزّه نفسه. بهذا المعنى فإن ما نحتاج إليه هو الحفر في طبقات الوعي الغائرة بعين نقدية تفكك الخطابات التي تلغم العقول المقفلة، وتسلط الضوء على الغرف السرية والعلب السوداء التي تدمر صيغ التعايش وتحرق مشاريع الحوار التي لن تصل إلا إلى الباب المسدود، ما لم ننجح بإجراء تحولات مفهومية تطال أصول العقائد وبرامج التعليم الديني.

4 ـ من حيث التوجّه الفكري لا يحتاج المتحاورون إلى علماء أو دعاة يدافعون عن قضايا باتت ميتة أو يبررون مواقف اتخذها أسلافهم قبل أربعة عشر قرناً. وإنما نحتاج إلى علماء دين يمارسون نقد الذات، بحيث يمكن للواحد منهم أن يقف ليعلن على الملأ أن ليس كل ما جاء في كتبنا المذهبية، العقائدية والفقهية، صحيحاً؛ أو أن يقول ليس كل ما قال الماضون أو فعلوه ملزماً لنا أو حجة علينا. فنحن، المعاصرين، أدرى بواقعنا وهمومنا ومشكلاتنا، إذا شئنا أن لا نتصرف كقاصرين بل أن نحمل

المسؤولية عن أنفسنا، ونمارس استقلاليتنا وحريتنا الفكرية بطريقة حيّة وراهنة.

ولا يعني ذلك، بالطبع، أن نتّهم الماضين الذين ذهبوا وبقيت نصوصهم وآثارهم. فالتحدّي هو أن نعمل عليها، درساً وتحليلاً، لكي نحسن توظيفها في ضوء مشكلاتنا ورهاناتنا، بابتكار المعالجات الناجعة وتركيب الحلول الفعالة. وهكذا فنحن لسنا مجرد أصداء للماضين ننفذ ما قالوه، لكي نكون على مثالهم، بل نشتغل على وقائع حياتنا، باستثمار طاقاتنا الذهنية وإطلاق قوانا الحية على نحو مبتكر وفعال. فالتراث بوصفه جزءاً من بنية الحاضر سيف ذو حدين. قد يُعامَل كسلطة مقدسة تختم على العقول وتصادر حرية التفكير بقدر ما يغلق أبواب المستقبل. وبالعكس يمكن العمل على التراث بصرفه وتحويله وإعادة تشغيله لإطلاق حيويات وجودية أو لتشكيل ديناميكيات فعّالة، على نحو يسهم في صناعة الحياة والمصائر. هذا هو الرهان: ليس الوقوع في أسر الماضي وكهوفه، بل الاستعداد لمواجهة المستقبل بمفاجآته الداهمة وتحدّياته الجسيمة.

ولذا لم يعد يجدي أن نتساءل، مثلاً، من كان أحق بالخلافة، أو أن نفكر بالروايات التي تعود بنا القهقرى لكي نعيش زمن أسلافنا وننصب المتاريس في ما بيننا. لأن ذلك يعد قفزاً فوق التاريخ. والتاريخ هو ما يجري خلقه وإنتاجه من الوقائع والحقائق في مختلف وجوه الحياة. بهذا المعنى لا يتعلق الأمر بحقائق مطلقة أو هويات صافية أو علوم يقينية، وإنما يتعلق الأمر بمشاريع للوجود، تحتدم وتتشابك فيها، لدى أصحابها، مختلف القوى والميول أو النزعات والحاجات: الهواجس والمخاوف، المصالح والمطامع، الأهواء والأوهام، العلوم والمعارف والفضائل.

كذلك ليست المسألة الآن، أن نعرف ما هو المعلوم بالضرورة، على

ما قرره هذا العالم أو ذاك الداعية، لكي يحكم على صحة الإيمان وصدق المعتقد لدى سواه. لأن كل ما نعلمه، إذا كنا صادقين في طرح شعار «والله أعلم»، هو مجرد تأويلات ووجهات نظر لها إلى جانب مضامينها المعرفية أبعادها السلطوية أو تهويماتها الأيديولوجية أو مفاعيلها المجتمعية والعصبية.

وهكذا فما نداف عنه من الهويات أكانت دينية أم مذهبية، ليس ملكوتاً للحقيقة والعدالة، ولا مملكة للعصمة والفضيلة. ويكفي أن نكون بشراً حتى يعتورنا الجهل والنسيان أو النقص والخطأ أو الحمق والجنون، الأمر الذي يلقي الشك على ادعاءات التألّه والعصمة والرشد. وها هو تاريخ البشرية الطويل يشهد من ورائنا على أننا اليوم أقل من ذي قبل تعقّلاً وتبصراً ورشداً.

فالأجدى، إذا لم نشأ أن يفاجئنا المستقبل من أماننا، أن نعترف بأن ما نتصوره ونعرفه أو نقدّره ونقرره، ليس أنواراً تشرق على العقول لكي تسطع شمس الحقيقة والحرية والعدالة، ولا هو علم يقيني لا يأتيه الباطل من أي صوب، ولا هو سياسة منزَّهة عن الأغراض والشوائب، وإنما هو ثمرة الحجاج والبرهان أو الحدس والإلهام، بقدر ما هو مجاز واستعارة أو التباس واشتباه؛ وهو تجارب نسبية بمعاييرها وأحكامها، بقدر ما هو ممارسات بشرية لها عتماتها وفلتاتها كما لها تهويماتها وخرافاتها.

5 ـ من حيث طريقة التفكير، لم يعد مجدياً أن نهرب من المواجهة الداخلية مع الذات. لنعكس الآية، بحيث نفكر بطريقة مختلفة، حتى لا ترتدّ علينا مساعينا سوءاً وضرراً. ولذا فالمسألة الآن هي أن نعترف بأننا أقل، مما ندعي بكثير، يقيناً وعلماً ومعرفةً، أو عدالةً وشرعيةً.

وهذا الاعتراف يحملنا على وضع علومنا الكلامية والفقهية، موضع

الفحص والدرس، لمعرفة كيفية تشكّلها واستخدامها كسلطات معرفية أو كمرجعيات نخبوية ترمي إلى قولبة الناس والسيطرة عليهم، وزجهم في مشاريع حروب وفتن، ثم التنصل من المسؤولية ولومهم على ذلك فيما بعد.

آن لنا أن نعترف بالحقيقة بدلاً من أبلسة الآخر: المشكلة تكمن في ذواتنا لا في مكان آخر، كما تتجسد في سقوطنا الدائم في امتحان الخلقيات والمتعاليات. فالأجدى أن نقر بدهريتنا ودنيويتنا، حتى لا نمارس ذلك بصورة مضاعفة أو سيئة، طغياناً وتجبراً، أو تعالياً على الحقائق، أو تدميراً للحضارة والعمران.

وعندها لا نرمي التُهم لا على الغير ولا حتى على الشيطان، فلم يعد مجدياً أن نحمّله مسؤولية فشلنا ومصائبنا، في حين أن كل ما نرتكبه من المظالم والمفاسد والفظائع، إنما نفعله، وكما نعلن، لإعلاء كلمة الله أو لتجسيد خلافته أو للدفاع عن أنبيائه وكتبه، أو للدفاع عن المُثُل العليا والقيَم الإنسانية السامية.

لعل ما نحتاج إليه هو إعادة النظر في مفهوم الشيطان، كما تكوّن في الأذهان. فهو ليس جذرنا الشرير بقدر ما هو وعينا الضدّي وحسّنا النقدي العقلائي، إذا أحسنّا تأويل الآيات القرآنية. إذ هو يرمز منذ البداية إلى حدس أصلي بأننا كائنات سفّاكة للدماء مفسدة في الأرض. وهكذا فما اعتبرنا، أحابيل إبليس الجهنّميّة، ليس سوى سياساتنا الإلهية الإنتقامية. ولعلنا فزعنا من أنفسنا، فألقينا التبعة على الغير، باختراع ذلك الكائن الخرافي، لكي نطمس وجهنا العقلاني ونشهد على جهلنا وعجزنا.

مثل هذا التمرس بنقد الذات يتطلب شجاعة نادرة بقدر ما هو ثمرة لتطوير أدواتنا المفهومية وصيغنا العقلانية وقيمنا التواصلية. والنقد يحملنا على التوقف عن سياسة التبجيل للذات لذم الآخر والانتقاص من قدره،

بحيث نعتذر عن الاساءات المتبادلة التي صنعت تاريخ الفرقة والشقاق والعداء. وموقف بابا روما رأس الكنيسة الكاثوليكية هو شاهد حيّ، في هذا الخصوص، باعتذاره من الكنيسة الأرثوذكسية عن الاساءات التاريخية. هذا هو المحك عند من يريد التقريب أو التحاول: أن يعترف بهشاشته ونسبيته ومحدوديته الوجودية والمعرفية والخُلُقية.

لنعترف بأننا نسهم في صنع المشكلات والأزمات والنزاعات بعقليتنا المغلقة ومقولاتنا المستهلكة ومناهجنا العقيمة وعوالمنا المغلقة. من غير ذلك لن تصنع مستقبل العلاقات، بين الطوائف والديانات، سوى الفتن المتحركة والاعتداءات المتبادلة.

مثل هذا العمل النقدي هو الذي يخلق، بمفاعيله المفهومية التحويلية، مجالاً للقاء المختلف في الداخل أو الآخر في الخارج، بصورة غنية وبناءة. ونحن لا نلتقي غيرنا من أجل إلغاء ما يختلف به عنا. فالاختلاف مصدر ثراء ومتعة أو دهشة، فضلاً عن أن إلغاءه مهمة مستحيلة، مآلها إعادة إنتاج الماضي بشكله الأردأ والأفقر. ولذا فنحن نتحاور لكي يتعلم الواحد من الآخر ويغتني به، على سبيل التبادل والتداول أو التفاعل، بحيث يتحول عما هو عليه بقدر ما يسهم في تحويله، ويتعرف إلى نفسه من جديد بقدر ما يتعارف مع سواه. من غير ذلك يسيطر الجهل المتبادل والاستبعاد المتبادل، وصولاً إلى التهم المتبادلة والحروب المدمرة للذات والغير.

فكيف والتغيرات هي اليوم كاسحة وجذرية على نحو يطال أنماط التفكير والإنتاج والاتصال، بقدر ما يمسّ أشكال العيش والحساسية والحب؟ فلا يجدي أن نتحاور أو نجابه هذه التغيرات بقضايا ميتة وأساليب قديمة ولغة متحجرة تقف عند زمن معين تعتبره بداية التاريخ وكماله.

الأجدى والأغنى والأقوى أن نتغير لكي نحسن مجابهة المتغيرات، وأن نتحول عما نحن عليه للمشاركة في إدارة التحولات، بلغة الخلق والابتكار، على ما تفعل المجتمعات الحية بقدرتها الدائمة على كسر القوالب لتجديد الصيغ والنماذج.

المجدي الآن نقد الذات على النحو الذي يؤدي إلى أن يتحول الواحد عمّا هو عليه، بكسر نرجسيته والزحزحة عن مركزيته الطاردة لما عداه. هذا هو المُتاح، معرفياً وعملياً، إذا شئنا أن لا تظل مسألة التقريب أو الحوار تُعالج معالجات عقيمة وغير مجدية. فالحوار بين السنّة والشيعة، أو بين الإسلام والمسيحية، وكما تشهد التجربة اللبنانية، يحتاج إلى إعادة تأهيل وبناء، في كل ما يتعلق بسياسة الحقيقة والهوية، وطريقة إدارة الشريعة والعقيدة، بحيث يكف الواحد عن الاعتقاد بأنه مالك الحقيقة ومحتكر الشرعية، أو بأنه ممثل الاستقامة وصاحب الفرقة الناجية.

خلاصة القول: أن نتحاور بصورة مثمرة، معناه أن نعترف، لكي نعرف ونتعارف. والمُتاح، نظراً وعملاً، هو الارتداد على العدة الفكرية المتحكمة في العقول بأقفالها وعقدها، بلغاتها ونصوصها، بتصنيفاتها ومحرّماتها، فهي التي تولّد بربريتنا الداخلية كما تتجسّد في التنين الديني أو المذهبي الذي يفاجئنا من حيث لا نحتسب، بين هدنة وأخرى. هذه العدة الفكرية الشغّالة في الغرف السرية والمتداولة في البيئات الطائفية، هي ما يحتاج إلى العمل عليه، لوضعه في دائرة النبش والضوء، أو إخضاعه للتشريح والتفكيك. فذلك يُتيح لنا أن نُفسّر لم يتعثَّر الحوار بقدر ما يجعلنا نفهم ما كان مستغلقاً على الفهم، كما يُتيح لنا اجتياز الحدود الطائفية والمذهبية بقدر ما يفتح آفاقاً جديدة أمام التعاون والتبادل.

والنقد لا يعني الالتفاف على الحقيقة أو لفلفة القضايا، ولكنه لا يعني

أيضاً الإدانة أو تغذية الفتنة، بالعكس إنه سعي لتجديد اللغة الدينية التي لم تعد تُنتج سوى الفتن عبر تعبئة النفوس ضد الغير. والتجديد هو أن نتحوّل عمّا نحن عليه من حيث علاقتنا بالثوابت، بتغذية اللغة والخطاب بمقاصد ومفاهيم وقيَم جديدة. أما أن نرد أزماتنا ومصائبنا وإخفاقاتنا إلى العامة، أو إلى عصر الانحطاط، أو أن نحيلها على الشيطان، أو على الأجانب والعملاء، فمعنى ذلك أن نعالج المشكلات لكي تزداد تفاقماً، كما تصدمنا الوقائع، لأن العلة تكمن أساساً في العقول والأفكار، كما تكمن خاصة لدى النُّخب الدينية التي تمارس الوكالة والوصاية على النفوس والأجساد والكلمات.

العقائد مصانع للكره والعداء

من الملاحظ أن الحوار الذي يدور في لبنان بين مسيحيين ومسلمين، على الصعيد اللاهوتي والفقهي، يصل في معظم الأحيان إلى مأزقه بقدر ما يعيد إنتاج عوائقه، خاصة عندما تطال المداخلات والمجادلات أصول الديانة وأركان العقيدة. عندها يعود الحوار إلى نقطة الصفر بقدر ما يصبح الكلام مفخّخاً بمواقف الرفض وعدم الاعتراف المتبادل.

وما أراه في هذا الصدد أن إمكانات الحوار تنمو وتتسع، لا من أبواب العقائد والمذاهب، بل من مساحات التعايش والتواصل أو الشراكة والتداول في الوطن والمدينة أو في الدولة والإدارة أو في العمل والمصلحة. فهذه المساحات تسهّل شروط التقريب والتوحيد. أما العقائد والمذاهب، فإنها وعلى عكس ما يُشاع، قد تأسست وتكوّنت لكي تتنافى وتلغي بعضها البعض، سواء على مستوى العلاقة بين المسيحية والإسلام، أو على مستوى الرابطة بين المذاهب داخل كل ديانة.

والشاهد على ذلك ما كانت عليه الصلات بين الطوائف في لبنان قبل تشكّله الحديث مع بداية الانتداب الفرنسي. يومها كانت المجموعات اللبنانية تعيش في عوالم مغلقة ومنعزلة في قوقعة خصوصياتها الدينية أو المذهبية. وكان أهل كل مذهب يمثلون بالنسبة إلى أهل المذاهب الأخرى

منتهى المغايرة أو الغرابة في عقائدهم ورموزهم أو في شعائرهم وطقوسهم. ولذا فالسائد يومئذٍ لم يكن التعارف أو التواصل، بل الخوف والجهل أو النفور والاستبعاد أي ما يولد الكره والعداء.

وقد تغير الوضع وحصل الانفتاح ليس لأن العقائد تأمر بالتسامح، بل لأن الناس بدأوا ينخرطون في المعايشات المشتركة في الوظائف والإدارات الرسمية، في مختلف مراكز العمل ودوائر الإنتاج ووجوه المعاش، كما في المدرسة والجامعة أو المصنع والمتجر أو المصرف والشركة أو الجيش والشرطة أو المقهى والملهى...

وما زلت أتذكر أنني نشأت على الاعتقاد بأن ديانتي هي العقيدة الحق، وأن أهل مذهبي هم المصطفون الذين سوف يفوزون برضوان الله ونعيمه يوم الحساب. ولذلك كنت أرى إلى الغير من منظار ضدي وعدائيّ، بوصفهم الآخر الكافر أو المشرك أو المبتدع والمنحرف. هكذا ظلت الحال إلى أن خرجت من بيئتي المذهبيّة الضيقة، حيث بدأت في المدينة أو في العاصمة أتعرف إلى أناس مختلفين في منابتهم ومذاهبهم ومشاربهم، وأنخرط في بيئة ثقافية غنية ومتعددة، بمدارسها وتياراتها الفكرية والسياسية. عندها أخذ يهتز يقيني بما ترسخ في ذهني من معتقدات موروثة.

وما زلت أذكر أيضاً أن بعض رجال الدين المسلمين ممن كانت الصدف أو الضرورة تقودهم إلى زيارة المسيحيين في بيوتهم، كانوا يجدون حرجاً شديداً في تناول القهوة عندهم، إذ كانوا يعتبرون ذلك من المحرمات، وفي مدينة صور كان الأهالي من الشيعة لا يشترون الأطعمة والأشربة من لدن جارهم المسيحي، حتى أتى الإمام موسى الصدر واستطاع بشخصيته الفذة ومنزعه التجديدي فك العزلة وكسر القاعدة، بذهابه إلى

دكان أحد المسيحيين لكي يتناول ما أعدّه صاحبه من الحلوى والمرطبات، مغلّباً بذلك قواعد السلوك المدني والتواصل الحضاري على المنطق الديني الفقهي والعقائدي.

واليوم نشهد المزيد من الانفتاح والتواصل بين الطوائف، حيث نجد علماء المسلمين ورؤساء مذاهبهم يتناولون طعام الإفطار في رمضان على موائد الأساقفة من رجالات الدين المسيحيين، وبالعكس حيث تطلق الدعوات من جانب المسلمين لمشاركة المسيحيين أو التضامن معهم في صيامهم، كما يجري في بيروت أو في القاهرة، على ما شاهدنا أو قرأنا مؤخراً، عبر وسائل الإعلام.

هذا ما يحصل ليس بفضل العقائد والمذاهب، بل بسبب العيش المشترك بمنطقه وآلياته، كما بحقوله وفضاءاته العمومية والعلنية، وذلك من التجاور في الحي والعمارة إلى التشابك في المصالح والمصائر، ومن الانخراط في عالم الخدمات إلى التداخل في أسواق الاستهلاك، ومن تداول العملة ومبادلات التجارة إلى الشراكة في معارض الكتب وأسواق المعرفة، فضلاً عن المشاطرة في المؤسسات الإعلامية والصحافية. لنعترف بذلك كي نستطيع خلق شروط أفضل لممارسة الحوار وإدارة الشراكة بصورة فعالة ومثمرة: ما يفرقنا هو بالذات ما نعتقد أنّه يوحّدنا، أي العقائد والطوائف. وما يمكن أن يجمع بيننا هو ما يعتقد الكثيرون أنه مصدر الفرقة أو سبب الخلاف والنزاع، أي الأسواق والشركات أو القنوات والشبكات.

وليسأل أحدنا: ما الذي يجعل القنوات الفضائية اللبنانية تتعورب أو تتعولم، فيما الكثيرون خاصة في الوسط المسيحي، ما زالوا يفكرون بمنطق الانعزال والابتعاد؟ بالطبع ليس العقيدة الدينية أو الحزب السياسي بل سوق العمل ومنطق الإنتاج وحاجات الاستهلاك. هذا ما يجمع مثلاً بين الممثلة

اللبنانية تينا جروس والممثل السوري جمال سليمان، أي الاشتراك في الإنتاج والإبداع للفيلم أو المسلسل التلفزيوني، وليس التعصب الديني أو التحزُّب القومي.

وتقدم الصين مثالاً عالمياً بليغاً: فالذي جعل هذا البلد الاشتراكي يدخل منظمة التجارة العالمية، على نحو فاجأ مناهضي العولمة عندنا، ليس عقيدته الثورية الماوية التي تأسست على التطرف والعنف والإقصاء وعبادة الشخصية، بل الخروج على هذه العقيدة للاهتمام بتنمية الثروة، عبر منطق السوق والتجارة. هذا المنطق هو الذي يخلق إمكانات للتواصل والتفاعل، أما العقائد من قومية واشتراكية أو عروبية وفينيقية أو إسلامية ومسيحية، فإنها، وكما تشكلت في المذاهب الضيقة والمدارس الجامدة، تعمل على التفريق والاستبعاد أو تولد النزاعات والحروب. ولا عجب فمسوغ المعتقد، أكان قديماً أم حديثاً، أن يصنف الناس لكي يستبعدوا بعضهم البعض، بناء على ثنائيات ضدية تقسمهم قسمة نهائية بين الحق والباطل أو الكفر والضلال أو الخير والشر أو الحضاري والبربري أو الديموقراطي والإرهابي أو العقلاني والظلامي أو التقدمي والرجعي أو الاشتراكي والاستغلالي...

وأكثر من يتقن استخدام ثنائيات التطرّف والإقصاء هم الدعاة من المثقفين وأصحاب المواقف النضالية التحررية الذين يظهرون العداء لكل ما يخلق شروط الانفتاح والحوار أو التداول والتواصل، بمثالاتهم الطوباوية وتهويماتهم الأيديولوجية وعقلياتهم المفخخة بالمنازع النرجسية والتصنيفات الحصرية التي ترجمت مشاريع فاشلة وعقيمة أو مستحيلة ومدمرة.

بهذا المعنى لم تنفجر الأوضاع في لبنان عام 1975، بسبب الفقر والحرمان، على ما يعتقد الذين ما زالوا يفكرون كما لو كانوا عشية اندلاع

الحرب. فالذي أسهم في حدوث الانفجار، بشكل رئيسي، هو المنطق العقائدي الحصري والشحن الأيديولوجي العدائي.

هذا ما يجعلنا نفهم كيف أن دعاة العروبة ومنظري العقيدة القومية قد أسهموا في تقويض فكرة الوحدة وتمزيق جسد الأمة، بتوليد المزيد من الانقسام والشرذمة. ولا عجب فالعقائد هي مصانع لإنتاج الفرقة والكره والعداوة. وبالعكس فالذين يُسهمون في صنع الوحدة، ليسوا دعاتها، بل المنتجون والمبدعون الذين يخلقون أسواق التبادل ومساحات التداول أو مناهج التواصل ووسائل الشراكة الخصبة والفعالة.

وهكذا فالمعتقد المغلق، أياً كان مضمونه، يفرّق الواحد عن الآخر سواء داخل الصف المسيحي أو الإسلامي أو القومي أو الماركسي، كما أثبتت حروب الانشقاق في لبنان والعالم العربي. في حين أن السوق والعملة والقناة قد تجمع الأمم المختلفة لغة وعرقاً وعقيدة. والشاهد الأبرز على ذلك أن أوروبا تصنع اليوم وحدتها بقدر ما تراجع في عقول أهلها التعصّب القومي العنصري أو المنزع الاستعماري التوسعي. لكي تصبح سوقاً واحدةً لتبادل السلع والمعلومات، أو مساحة مشتركة لتداول عملة واحدة. ثمة شاهد آخر حي تقدّمه العلاقات بين الهند وباكستان. فالذي يخلق التوتر ويشعل فتيل الحرب بين الشعبين الشقيقين، هو التطرّف الديني، في حين أن المصالح تقضي بأن يتحول البلدان إلى مجال حيوي واحد أو إلى سوق واحدة.

ومن المفارقات أن الدعاة المعادين لمنطق السوق والشراكة والمعلومة المعولمة، لا يرون من أعمال شخص كبيل غيتس سوى كونه رأسمالياً جشعاً يجمع الثروات أو يمارس النهب والاستغلال. مع أنه من الظلم

لغيتس مقارنته مع المثقف الداعية الذي يمارس الوصاية على القيم العامة. ذلك أن غيتس هو عامل مبتكرٍ في مجال عمله نجح في خلق وقائع معلوماتية تسهم في تغيير وجه العالم، في حين أن نقاده يسهمون بعقليتهم النضالية وتشبيحاتهم الخلقية في تحويل الأفكار الخصبة إلى معارف ميتة أو إلى حداثة سيئة. من هنا يسهم غيتس في صناعة المشهد الأميركي والعالمي، بما يبدعه في مجال البرمجيات، في حين يسهم نقاده من الدعاة والمناضلين، خاصة في العالم العربي، بنصب الأفخاخ وصنع الكوارث. إن الديموقراطية والعدالة والحرية يدافع عنها المبدعون الذين يصنعون الحياة بإنتاج المعرفة والمعلومة أو الثروة والقوة. وليس دعاتها الذين لا يحسنون سوى خسارة القضايا، بمقولاتهم الهشة وادعاءاتهم المزيفة.

لا يعني ذلك أن على المرء أن يتخلّى عن اعتقاده أو مذهبه، ولكن المعتقدات مورست في معظم الأحيان كمؤسسات لصنع الكره والعداوة. والدليل أن المحبة المسيحية حوّلتها الشرطة الدينية والأجهزة العقائدية إلى مذابح بين الكاثوليك والبروتستانت، كما حوّلت المعنى الذي يختلف ويتعدّد في النص القرآني أو يلتبس ويشتبه حتى التعارض، إلى تفسير أحادي وضيق يتسع فقط لرأي صاحبه وتكفير مخالفه بقدر ما يصنع الفتن والحروب الأهلية على الساحة الإسلامية.

من هنا الحاجة إلى تفكيك الموروثات العقائدية التي هي استراتيجيات لممارسة الاستبعاد المتبادل، وذلك أن نضع على مشرحة النقد أو تحت مجهر التعرية والفضح النصوص والأحاديث والروايات الحافلة بمفردات التكفير والتبديع أو البغض والنبذ، تحت شعار الفرقة الواحدة الناجية. فهذه الموروثات التي هي مصانع لإنتاج العنف الرمزي أو الإرهاب الفكري، والتي يتعامل أهلها مع المختلف في الداخل وفي الخارج، بوصفه منقوص

الإنسانية أو الإيمان والدين، لا تُقبل حسناته يوم القيامة، هي الغالبة على العقول، وهي التي تشكل الأساس المضمر للعلاقات بين الأديان والمذاهب.

طبعاً هناك النصوص والأقوال التي هي ذخائر معرفية وقيم خلقية يتيح العمل عليها ومضاعفتها إثراء شخصية المرء وفتح خطوط لاحترام الغير والتواصل معهم، بقدر ما يتيح له التعامل مع هويته كفضاء رحب للتأويل المنتج للمعنى أو كمصدر للخلق المستمر والتجديد المتواصل. ولكن هذا التراث الحي الذي يحضّ على الانفتاح والتعارف والمساواة ليس هو الغالب على الفكر والسلوك. بل أن نصوصه مستبعدة أو مهمّشة، نطرحها على سبيل المداورة والمخادعة، أو نستنجد بها عند الحشرة بقدر ما ننتهكها في ميادين الممارسة. وهذا ما يفسر لنا كيف أننا نحصد الفرقة فيما ندعو إلى الوحدة، مما يجعل مجتمعاتنا ملغّمة بالميول العدوانية والمنازع الاصطفائية التي تنفجر عنفاً أو تترجم إرهاباً واستئصالاً. أما ابن لادن الذي ننتقده أو نتنصل منه الآن فهو نموذج يسكن الضمائر ويعشش في النفوس، كما شهدت وتشهد تجارب العمل الديني العسكري والسياسي والأيديولوجي. من هنا فإن الاستشهاد بالنصوص التي تتعامل مع الناس بوصفهم نظراء في الخَلْق أو متساوين في الحقوق، هي حجة ضدنا، لا تعفينا من المراجعة والنقد الذاتي، خاصة إذا كنا نعترف بأن هناك أزمة تطال الثقافة، بما في ذلك الدين نفسه. كما تشهد على ذلك محالاته المدمرة أو خرافاته الزاحفة.

القسم الثالث

الدين والحياة

مأزق الفكر الديني
إزاء التحديات الراهنة

I ـ مقدمة

أشير إلى أن هذه المقالة هي نص محاضرة ألقيت في مدينة صحار بسلطنة عمان، صبيحة الثلاثاء في 12/ 4/ 2005.

وقد أثار كلامي على النحو النقدي الذي جرى عليه الرد والاستنكار من أكثرية الحضور الحاشد على مدرج كلية التربية في صحار. وأكثر ما أثار العقول والنفوس قولي بأن العالم لا يدار لا بعقلية بوش ولا بعقلية ابن لادن.

وقد فسر البعض الرد كدفاع عن الهوية الإسلامية التي تتعرض الآن للحملات والافتراءات. أما أنا فقد اعتبرت أن الرد العنيف هو وقوف ضد المحاولات النقدية الرامية إلى تشخيص الآفات وكشف العوائق، بإخضاع الظاهرات والممارسات إلى الفحص والدرس أو إلى التشريح والتحليل.

وهذا شأن منطق الدعوة والعمل الديني الجهادي. إنه لا يحتاج إلى أناس يفكرون ويعقلون، وإنما يحتاج إلى من يبجل ويدافع أو يتهم ويهاجم، بقدر ما يحتاج إلى أناس يخضعون ويسلّمون ويمتثلون لآخر، نبي أو رسول أو بطل منقذ أو قائد مرشد أو زعيم أوحد أولى منهم بأنفسهم.

إنه الداء الأصولي المستحكم الذي يفتك بالمجتمعات العربية، كما يتجسم في هوس الذاتية وهواجس الهوية والنرجسية الثقافية والتحجر العقائدي والانغلاق الفكري والتجانس المجتمعي...

وليس أدل على ذلك، أي على استحكام الداء، من أن المرأة هي التي تتشبث بدفاعها عن الأحكام والقواعد الشرعية التي تعاملها ككائن من الدرجة الثانية، على ما كانت الردود من جانب المتدخلات في المناقشة للمحاضرة.

وليس أدل على ذلك أيضاً، أننا نستنكر إخضاع معارفنا الدينية ومقرراتنا العقائدية للنقد والتحليل، فيما الواحد لا يستنكر الأعمال الإرهابية أو الإجرامية التي يقدم أصحابها على خطف الأبرياء والآمنين لقطع رؤوسهم وتقطيع جثثهم، فقط لأنهم غير مسلمين بالهوية، أو لأنه لا أحد يطالب بهم. مما يعني أننا نتستر على بربريتنا من وراء الادعاء بالدفاع عن هويتنا.

وبالإجمال، فأنا لم أتصرف، في محاضرتي، كداعية أو كلاهوتي هاجسه الدفاع عن الهوية والذب عن العقيدة، بل تصرفت بحسب ما تمليه عليّ صناعتي الفلسفية، أي إخضاع الهوية للنقد والتحليل، للكشف عن مواطن الخلل ومكامن العطل، سيما وأن الجميع يقرون بواقع الأزمة المزمنة والمتفاقمة.

من هنا حجم الخداع والزيف والجهل في الدعوى الأصولية بوجهيها: المماهاة مع السلف، والدفاع عن الهوية:

هناك فارق كبير بين السلف والخلف، بين الماضي والحاضر. ذلك أن الأُول كانوا بناة وصانعين، بقدر ما كانوا قادرين ومبدعين وسباقين، من حيث إرادة الخلق والفتح والكشف، أو من حيث ممارسة الفاعلية

والحضور على المسرح الكوني، وكما تجسد ذلك في قيادة العمل الحضاري لقرون طوال.

أما أتباعهم المعاصرون، من الدعاة والوعاظ، فإنهم مقلدون، مكبلون، خائفون، محافظون، عاجزون، بقدر ما هم أسرى أوثان الحقيقة وأفخاخ الهوية وأوهام المطابقة أو هوامات الأصل، وكما يتجسد ذلك في الهزال الوجودي والفقر المعرفي والتخلف الحضاري... ولذا فهم يتماثلون مع الأول من حيث الجانب الأيديولوجي، لا على الصعيد الوجودي، أي من حيث الحرف والرمز أو الشكل والطقس، لا من حيث المبادرة الفذة والقدرة الخارقة. مما يعني أن الدعاة يدافعون اليوم عن واقعهم الحالي، بقدر ما يتمسكون بنسخ عن الإسلام أو يفبركون صوراً له، فقيرة، مشوهة، عدوانية، مأزومة. ومعنى المعنى أن حراس الهوية هم جاهلون بها وأعداؤها، كما تشهد أعمال وثمرات فكرهم العقيمة أو المدمرة التي تسيء إلى الثقافة الإسلامية وتعود بالضرر والخسران على المجتمعات العربية.

II ـ نص المحاضرة

العالم لم يعد كما كنا نعرفه ونألفه أو نتخيله ونريده. وإنما هو يتغير عما هو عليه بصورة جذرية، وشاملة، ومتسارعة، وذلك في ضوء ما حدث من الانهيارات الأيديولوجية، أو التحولات السياسية والمجتمعية، فضلاً عن الانفجارات التقنية والحضارية التي تمثلت في ثورات المعلومات والاتصالات.

هذه المتغيرات تشكل تحديات كبيرة أمام المجتمعات المعاصرة، بقدر ما تجعلها تنخرط في واقع كوني جديد يتغير معه نظام العالم ومجرى الأشياء، وتتغير قواعد اللعبة على مسرح الدول والأمم، بقدر ما تتغير معه علاقات الإنسان بمختلف مفردات وجوده، بالزمان والمكان، بالحقيقة

والعالم، بالمعرفة والثروة، بالسلطة والحرية، بالهوية والثقافة. ولا يعقل أو يجدي أن يتغير مشهد العالم وخريطة الواقع، دون أن تتغير جغرافية الفكر وشبكات الفهم. والذي يفكر بصورة حية هو الذي يعترف بالواقع المتغير، بحيث يهتم بقراءة المعطيات والتعاطي مع الأحداث والتحولات بلغة الفهم والتشخيص أو التعقل والتدبر، لكي يعرف كيف يتصرف أو لكي يحسن أن يتغير، وإلا همشته المتغيرات وصار آلة للتحولات.

وإذا كان هذا شأن المجتمعات البشرية، عموماً، فإن المجتمعات العربية تواجه تحديات جسيمة ومضاعفة. فبالإضافة إلى التغيرات العالمية، هناك الضغوط المتزايدة على العرب من الخارج، خاصة بعد الحادي عشر من أيلول من أجل إصلاح أوضاعهم وبلدانهم. وهناك أيضاً المشكلات المزمنة في الداخل فيما يتعلق بقضايا المعرفة والحرية والتنمية.

كيف يتعاطى الدعاة والمفكرون مع هذه المتغيرات خاصة على جبهة الفكر الإسلامي؟ وكيف يواجهون التحديات الجسيمة والخطيرة التي تهز البداهات الراسخة والأنظمة السائدة بقدر ما تحمل على إعادة النظر في منظومات الاعتقاد والقناعة وأنماط التفكير والعمل؟

لنتأمل المواقف والمعالجات بشأن قضايا ومشكلات كالمعرفة والحقيقة والعقل والحرية والسلطة والهوية. . .

التشبيح المعرفي

لنبدأ بقضية المعرفة، التي معها بدأ التاريخ الإنساني بقدر ما شُكلت أصلاً للمعصية والمعارضة. فما هي إسهاماتنا اليوم في حقول العلم وفروع المعرفة؟ لا مبالغة في القول: الحصيلة هي صفر، قياساً على منجزات القدامى أو على منجزات المحدثين والمعاصرين.

في الماضي تصدَّر العرب والمسلمون العمل الحضاري لقرون طوال تمكنوا خلالها من استيعاب المنجزات العلمية والمعرفية للحضارات السابقة، ثم أضافوا عليها على سبيل الإبداع والاختراع، سواء بتطوير العلوم القديمة كالرياضيات والمنطق والفلسفة، أو بافتتاح فروع جديدة كالجبر والبصريات والفقه والحديث والكلام.

أما اليوم فإننا ننام على ما خلّفه القدامى من المعارف، أو ننسب إلى الأسلاف، ما تنتجه الجامعات الغربية من المعارف والعلوم في حقول الطب والنفس والفلك وسوى ذلك. ولذا ترانا كلما خرج عالم غربي بنظرية من النظريات، ادعينا بنوع من التشبيح والسطو، ومن غير تقى أو حياء، بأن القرآن قد أشار إليها أو تحدث عنها، توكيداً لمنطوق الآية: «ما فرطنا في الكتاب من شيء». والطريف أن الذين يمارسون ذلك، ليسوا دائماً دعاة أو رجال دين، بل أطباء ومهندسون أو مختصون في الجغرافيا وعلم الأرض. . .

وتلك واحدة من فضائحنا المعرفية والخلقية: لا نريد أن نعرف، بل أن نثبت بأن ما ينتجه الغير من المعارف، قد سبقناهم إلى معرفته. وهكذا بدلاً من أن نجتهد لكي نعلم ما لا يُعلم، كما تحضّنا الآية، ندعي العلم بكل شيء، لكي لا نُحيط علماً بشيء، والنتيجة هي المزيد من الجهل والعجز والتخلف.

وهذا مآل الادعاء والمكابرة والنرجسية: أن نلتف على الحقيقة بإنكار ما أنجزه الآخرون، أو بأن الغربيين لم يتقدموا إلا لأنهم طبقوا مبادئ الإسلام.

أما اليابانيون، فإنهم تصرفوا بخلاف ذلك: لقد تواضعوا وحاولوا أن يتعلموا من الغرب أسرار التقدم والازدهار، فاجترحوا معجزة في التنمية غدت مثالاً ونموذجاً.

والوجه الآخر لقضية المعرفة هي قضية الحرية. هنا أيضاً نواجه المستجدات والتحولات، فيما يتعلق بالشعارات والمبادئ التحررية التي رفعها أو صاغها المحدثون، بالقول إن الإسلام أتى ليحرر البشر من خلال ممارسة العبودية فقط لرب العالمين.

هذا ما نقوله في مواجهة النموذج الديموقراطي أو شرعة حقوق الإنسان: إن السجال الحضاري مع الغرب يسوقنا إلى القول بأن للإسلام شرعته في هذا المجال، هذا في حين أن العبودية ظلت سائدة في المجتمعات الإسلامية حتى منتصف القرن العشرين. وهذا أيضاً ما نؤكد عليه في مسألة تحرير النساء: إننا ندعي بأن الإسلام أتى ليحرر المرأة، والثمرة هي عودة النساء إلى الحجاب بعد مائة عام من السفور.

لا يعني ذلك أن المرأة في الغرب تعيش في فردوسها الليبرالي. ففي فرنسا تشير الإحصاءات لعام 2003 أن هناك ست نساء يقتلن كل شهر على يد شركائهن. وهذا عنف فاحش ومتصاعد يمارس ضد المرأة، بعد كل هذه الدعوات الحديثة إلى تحريرها.

ولكن ذلك لا يعني من جهة أخرى أن الإسلام أتى ليحرر المرأة. فلو حاولنا اليوم تطبيق ما طبقه الأول من القواعد والعادات، كأن نتزوج بنات بعضنا البعض لعد ذلك فضيحة، أما لو حاولنا تطبيق الأحكام والنصائح التي تجيز الزواج من القاصر أو الجمع بين أربع أو توصي بضرب المرأة، فمن المؤكد أن عقوبتنا سوف تكون السجن.

مؤدى ذلك أن عقلية المزايدة على الغرب في مسألة الحريات تحملنا على الهروب من مواجهة المشكلات، لكي تَحُول دون تسليط الضوء على الممارسات المعتمة وتفكيك البنى المُعيقة المتحكمة التي تنتج الفساد

والاستبداد. والنتيجة هي ممارسة المزيد من العبودية بتأليه الدعاة أو تسويغ الزيجات المشبوهة التي تندرج تحت مسمياتها المختلفة كالمتعة والمسيار والزواج العرفي. هذا في حين أن المطلوب، في قضية الحريات، هو إخضاع المؤسسات والسلطات والقرارات للدرس والتفكيك، من أجل إعادة البناء وابتكار صيغ جديدة للتعايش والتضامن تنظم العلاقات السياسية المجتمعية على أسس وقواعد مغايرة مدنية، وسطية، تواصلية أو تداولية.

الأمر ضد العقل

الإسلام كديانة من ديانات الوحي يتأسس على اللامعقول، من حيث صلته بما يسميه القرآن «عالم الغيب»، أو بما يسمى عالم الإله أو الروح القدس.

وهكذا فالأصل غير عقلاني، ولا يخضع للجدل والنقاش، وإنما هو أمر وتسليم وامتثال بقدر ما هو نص وإيمان واعتقاد. ولا يعني ذلك أن الثقافة الإسلامية تخلو من جانبها العقلاني والعلمي. ثمة علوم نظرية وعملية نشأت حول خطاب الوحي وظاهرة النبوة وممارسات التقديس، استخدمت فيها التقنيات العقلية والآلات المنطقية والمناهج العلمية إلى أقصى الحدود، وبصورة تنم عن الخلق والابتكار، كما في علوم الكلام والفقه.

ولكن ذلك لا يلغي الواقعة الأصلية: كون الدين يخرج عن نطاق المعقول ويتخطى حدود العقل ومعاييره. وهنا منشأ الخلاف بين إبليس وخالقه، بحسب الرواية الدينية، إذ اعترض الملاك على الأمر بقياس العقل، وأخضع للمساءلة والمناقشة ما لا يخضع. مما يعني أن مشكلة إبليس مع ربه هي في كونه أعمل فكره وشغّل عقله. وتلك هي المفارقة، إن إبليس قد أدين لاستخدامه العقل والمنطق.

هذا ما يبيّنه الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل». أما اليوم فإننا نجد الدعاة من الإسلاميين يصرّون على خلع الطابع العقلاني على الفكر الديني، لكي يقولوا بأن الإسلام هو دين العقل والعلم، على ما كان يؤكد الإمام محمد عبده، الذي حملته النرجسية والمزايدة في مواجهة العقلانية الحديثة إلى إسقاط العقل على الإسلام.

بذلك يتبدى الفرق بين الماضي المزدهر والحاضر البائس: فالعلماء القدامى اعترفوا بالأساس اللامعقول للوحي والنبوة، واشتغلوا عليه، درساً وتحليلاً، لتحويله إلى أنساق عقلية أو إلى صيغ عقلانية كما تجلى ذلك في بعض فروع العلم والمعرفة. أما الإسلاميون المعاصرون، فقد ادّعوا أن الإسلام هو دين العقل، فصادروا العقل وأحالوا الطاقة الفكرية الحيّة إلى أبنية معيقة أو إلى ممارسات معتمة أو إلى تصرفات لا معقولة.

وهكذا بدلاً من أن نخضع النصوص والأقوال والأحكام، إلى منطق الفحص العقلي والدرس المعرفي، من أجل فهم ذواتنا وعقلنة أنشطتنا، أو من أجل تجديد صيغ العقلنة عامة، ترانا نقفز فوق الحقائق، ونزعم بأن ما هو قدسي هو عقلي، سواء من جانب الإسلاميين الذين قدسوا النص، أو من جانب العلمانيين الذين قدسوا العقل. والنتيجة لذلك هي الجهل بالإسلام والعقل، كما يتجسم ذلك في المجتمعات العربية التي تقع فريسة أنظمة الاستبداد وأعمال الإرهاب، بقدر ما تجتاحها ضروب من الشعوذة والعماية هي أدنى معقوليةً من الأسطورة المؤسّسة والخرافة الجميلة.

استبداد مضاعف

بعد خلافة الراشدين جرى نوع من الفصل بين الحكام والفقهاء، أو بين رجال الدولة ورجال الدين، بحيث يعمل كل واحد بخصوصيته، ضمن إطار من العلاقة المتبادلة بين الطرفين. الأول يمارس السلطة السياسية،

والثاني يمارس السلطة الرمزية، من هنا ما سُمّيت دولة في العالم الإسلامي باسم الدولة الإسلامية، بل اسم القائمين بها: الدولة العباسية، أو الدولة السلجوقية، أو الخلافة الفاطمية، أو السلطنة العثمانية...

صحيح أن الدول في العالم الإسلامي كانت تستند يومئذٍ إلى الشرع الديني، ولكنها لم تنسب إلى الإسلام، إذ الإسلام هو الفضاء الحضاري الذي تندرج فيه دول وأعراق ولغات وثقافات ومذاهب، بل وديانات متعددة ومختلفة.

أما اليوم، فإن الإسلاميين يطرحون في هذا العصر، عصر العولمة، شعار الحاكمية الإلهية أو الحكومة الإسلامية، محاولين بذلك إقامة حكومات على أساس ديني، بحيث يجمعون بين السلطتين السياسية والدينية أو المادية والرمزية، كما جرى في إيران أو أفغانستان أو السودان.

والحصيلة لذلك استبداد مضاعف وحجب مركب يمارسه أناس يدعون بأنهم أصحاب صفات أو مهمات إلهية، أو ناطقون باسمه، فيما هم مستعدون للانقلاب على المبادئ وانتهاك الثوابت، بتغيير الاتجاه من النقيض إلى النقيض، ممارسين بذلك ذرائعية مضاعفة تفوق الذرائعية الأميركية والواقعية السياسية، لأن المطلب هو في النهاية هو استخدام الترسانة الرمزية والادعاءات اللاهوتية للوصول إلى السلطة والمحافظة عليها بأي ثمن، أي باتخاذ الناس رهائن لمشاريع مستحيلة تعود عليهم ضرراً ووبالاً أو قهراً وظلماً أو خراباً ودماراً.

وتلك هي الثمرة السيئة لمحاولات التأله وأسلمة الحياة أو تحويل الإسلام إلى دولة: استثمار الرصيد اللاهوتي بممارسة سياسات تقوم على المصادرة والاستكبار والانتقام، وبصورة تحول المجتمعات إلى معسكرات والحكومات إلى أنظمة شمولية تهيمن على الحياة في مختلف مجالاتها

ووجوهها وتفاصيلها الدقيقة، لكي تحيل العيش إلى جحيم لا يطاق. ولا عجب: فمن يدّعي التأله على الأرض، لا يفعل سوى أن ينتهك ما يدعو إليه.

خرافة المماهاة

من الهواجس التي تتحكم في العقول والتصرفات عقدة المماهاة مع الذات والحفاظ على الهوية، في مواجهة الثقافة الغربية بنماذجها وقيمها وفلسفاتها.

هذا التمترس وراء الذات أو التمسمر عند طور سالف أو زمن أول، يقوم على عبادة السلف، نجده لدى الساسة والدعاة، كما نجده لدى الكتاب والمثقفين. فالكل ينخرطون في السجال الحضاري بعقلية نضالية تفصل بين الأنا والآخر بصورة قاطعة، بقدر ما تتعامل مع الهوية بصفتها من الثوابت المطلقة. وفي ذلك قدر كبير من التبسيط والخداع والتهويل أو التهويم، من غير وجه:

الوجه الأول أن الهوية الثقافية التي ندافع عنها وكما آلت إلينا، قد تغيرت وتحولت بفعل صروف الزمن، أو بحكم التفاعل مع الحضارات السابقة من فارسية وهندية وصينية ويونانية، فضلاً عن تفاعلها مع الديانات التوحيدية اليهودية والمسيحية التي انشق عنها الإسلام وحاول نسخها أو تطويرها.

والوجه الثاني أننا أصبحنا، جزءاً من العالم الحديث نتأثر به كما نؤثر فيه، إيجاباً أو سلباً، نتعيش على منتجاته ونستخدم أدواته بقدر ما نفيد من اختراعاته وإنجازاته. حتى الأفكار التي ندافع بها عن هويتنا أو الأسلحة التي ندافع بها عن أرضنا هي ذات مصدر غربي. وهكذا فادعاء التطابق مع الهوية الثابتة هو زيف وجودي وتهويم عقائدي، إذ نحن بتنا، بمعنى من المعاني، أوروبيين وأميركيين، أو يابانيين وشرق أوسطيين، في سلعنا وأدواتنا أو في لغتنا ومفردات وجودنا.

ولعل قضية الإصلاح تقدم مثالاً بليغاً وفاضحاً على مدى الخداع والقصور والفشل في تعاطينا مع قضايانا ومشكلاتنا. فنحن نصر، في مواجهة الدعوات التي تطلق من الخارج لإصلاح الأوضاع في العالم العربي، على أن الإصلاح ينبع من الداخل؛ ولكننا نقدم دوماً الدليل تلو الدليل، على أننا لا نتغير إلاّ تحت تأثير الضغوط التي تمارس من الخارج، كما تشهد الإجراءات المحدودة والخجولة التي تلجأ إليها بعض الدول العربية، في مجال الحريات الديموقراطية والمدنية، من جراء الضغوط التي تمارسها على حكوماتنا الدول الغربية والولايات المتحدة بشكل خاص.

الداء الأصولي

الوجه الثالث للخداع هو أننا نختلف عن السلف والأُول، أيما اختلاف. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. فالعلاقة بالثوابت هي دوماً متغيرة ومتحولة، سواء على سبيل الانفتاح والتوسيع أو التطوير والتجديد، أو الإغناء والازدهار؛ أو بالعكس على سبيل الانغلاق والتضييق أو التراجع والتقليد أو المسخ والإفقار وعلة ذلك ما يتلقاه المرء من لدن غيره، سواء كان في الداخل أو من الخارج، لا يستعيده بحرفيته ونصه وعينيته، وإنما يقوم بصرفه وتحويله، بالتفسير والتأويل أو التحليل والتشريح أو إعادة التشغيل والتوظيف أو إعادة البناء والتشكيل.

هذا ما يفسر ظاهرة التعدد والتنوع والاختلاف أو التعارض في الفرق والمدارس أو في المذاهب والمناهج. وهذه الواقعة ليست انحرافاً أو بدعة، ولا هي ضلالة أو آفة. بالعكس، إنها دليل على الرحابة والاتساع والغنى والتجديد، بقدر ما هي دليل على قوة الخلق والابتكار والإبداع.

هذا هو الممكن: أن نتغير في ضوء المتغيرات، لكي نسهم في

مواجهتها أو في إدارتها بصورة بناءة؛ ومن لا يحسن أن يتغير، تهمشه التحولات، فيغدو آلة لها أو يزداد تبعية للغير، لكي يستنزف طاقته ويهدر موارده، أو لكي ينخرط في دعوات مستحيلة مآلها الهلاك والدمار. وهذا ما تفعله الأصوليات «المزدهرة» هذه الأيام، بعد أن اكتسحت ساحات الفكر والعمل منذ عقود. والأصولية تنبني على **وهم مركب** مفاده: إيقاف الزمن عند حدث أو نص أو شخص، حيث مرجع الحقيقة، أو اكتمال النموذج، أو اختتام الزمن، أو القبض على المعنى الأصلي، أو التطابق مع السلف، أو التطبيق الحرفي للنصوص. من هنا فهم يريدون للناس أن يعودوا القهقرى لكي يعيشوا كما عاش أسلافهم قبل أربعة عشر قرناً.

وهذا هو المحال عينه. إنه **الداء الأعظم** الذي يفتك بالمجتمعات العربية لكي يحول الحياة إلى جحيم لا يطاق، بقدر ما يحيل الدين إلى **فيروس قاتل**. وأي داء أشد فتكاً من خطف الأبرياء وقطع الرؤوس أو تقطيع الجثث، لأناس أبرياء آمنين، لا ذنب لهم ولا جريرة، سوى أنهم ليسوا نسخاً طبق الأصل عن جلاديهم، أو لم يولدوا مسلمين، على ما تترجم، في غير مكان من العالم الإسلامي، الأصوليات التي لا يتقن أهلها سوى لغة الاستئصال وأدوات الدمار.

وهكذا فالأصولية هي إلغاء لما هو وسطي أو معتدل بقدر ما هي بحث عن حلول قصوى مصدرها الادعاء بامتلاك الحقيقة. ولذا فهي تضع المرء بين فكي الكماشة: المماهاة أو الحرب، الامتثال أو الاستئصال.

عقدة التضاد

الوجه الآخر لعقدة المماهاة مع الذات هي عقدة التضاد مع الغير، وبخاصة مع الغرب. وعقدة التضاد تترجم باستبعاد المختلف في الداخل كما تترجم باستعداء الآخر في الخارج، والمقصود به العالم الغربي على

نحو خاص، بنفي منجزاته والتعامل مع منتجاته الثقافية والفلسفية على نحو سلبي أو عسكري.

مثالات ذلك أن نرى ناقداً عربياً معاصراً[1] يتباهى بالأثر الذي تركه الناقد عبد القاهر الجرجاني بألفريد دو سوسير مؤسس علم اللغة الحديث، في حين هو يأخذ على زملائه من النقاد تأثرهم بالحداثة وموجاتها؛ وهكذا فهو يتعامل مع مسألة التأثير بوصفها وحيدة الاتجاه، أي لا يريد أن يرى الوجه الآخر، وتلك هي ثمرة التضاد وعقدة المماهاة: تحويل الهوية إلى عصاب نفسي أو فخ ثقافي أو عمى أيديولوجي.

الاستقالة من التفكير

لا توجد أمة على وجه الأرض يستحوذ عليها هاجس التراث أكثر من العرب. يشهد على ذلك هذا الكم الكبير من الدعاة وديناصورات الثقافة الذين يملأون الأسماع والشاشات لكي يختموا على العقول ويصادروا حرية التفكير ويسدوا أبواب المعرفة.

بالطبع ما من شعب إلا وله تراثه الذي يعود إليه ويهتم بالمحافظة عليه أو الاعتزاز به. ولكن المجتمعات الحية والمتطورة لا يأسرها تراثها، بل هي تعمل عليه لاستثماره في فهم حاضرها والإعداد لمستقبلها.

أما العرب فهم على العكس من ذلك: التراث يتحول معهم إلى عبء وقيد أو إلى فخ وشرك أو إلى كهف وسجن، وذلك بقدر ما يمارسون عبادة السلف وتقديس النصوص. ولذا فهم يملكون تراثاً هائلاً وغنياً لم

---

(1) أشير إلى الناقد عبد العزيز حمودة، الأستاذ في الجامعة الأميركية بالقاهرة؛ راجع نقدي له في كتابي، هكذا أقرأ، المصدر السابق.

يحسنوا صرفه إلى عملة حضارية أو معرفية قابلة للتداول على الساحة العالمية، تماماً كما أنهم يملكون موارد غنية لم يحسنوا تحويلها إلى نماذج ناجحة في التنمية. والعلة ليست في الأقدار والظروف، بل في الأفكار والعقول، أي في التعامل مع النصوص والأفكار والهويات كأوثان فكرية أو أصنام عقائدية أو طوطمات سلفية أو تهويمات أخروية... والثمرة السيئة بل المدمرة هي التخلي عن سلاح الفكر الحي، المتجدد والمتطور، أي عما هو ميزة الإنسان ورصيده.

النرجسية الثقافية

يتجلى المنزع النرجسي والاصطفائي في الاعتقاد الذي يوهم جماعة من الناس بأنهم الأحق والأصدق والأفضل بين الناس. وفي الحالة الإسلامية تتجلى النرجسية في اعتقاد المسلمين بأنهم خير أمة أو بأن أسلافهم هم أشرف الخلق أو بأن النبوة اختتمت معهم؛ كما تتجلى في اعتقاد كل مذهب بأنه وحده من دون سواه يحتكر المشروعية الدينية ويمثل الإسلام الصحيح.

والنرجسية تثير النعرات وتغذي النزاعات بين الطوائف، بقدر تجعل الواحد ينام على منجزاته ويغرق في سباته. وهذا الادعاء تفضحه اليوم الوقائع، حيث الشعوب الإسلامية هي على الهامش وفي المؤخرة من حيث المشاركة البناءة والفعالة في صناعة الحضارة. وهكذا نحن نفتقر إلى المصداقية في ما ندعيه، ونشوه سمعتنا بين الأمم من حيث عجزنا وقصورنا في ما يتعلق بإدارة شؤوننا وقيادة مصائرنا، فيما الدعاة يريدون إصلاح البشرية جمعاء. فالأولى والأجدى أن نعيد النظر في معتقداتنا، لكي نعيد الأمور إلى نصابها بوصفنا أمة بين الأمم، لا أفضل ولا أدنى، مهمتها إتقان لغة التعايش والتعارف أو التواصل والتبادل مع سائر الأمم.

الفكر الأحادي

يتجلى الفكر الأحادي في البحث عن الحلول القصوى كالقول بأن الإسلام هو الحل، أو بأنه لا تنمية بلا ديموقراطية، أو بأن الإسلام معادٍ للحداثة، وسواها من الشعارات التي تصدر عن فكر أحادي مغلق أو تتعامل مع الأفكار والقضايا على نحو ثابت ومطلق.

والأحادية هي من أكبر العوائق التي تعرقل مشاريع الإصلاح والتنمية والبناء، لأنها تقوم على تبسيط الواقع المعقد، بقدر ما تتعامل بمنطق الثبات والجمود والبطء مع ما هو محتمل ومتحول ومتسارع. والنتيجة هي الفشل والإخفاق والتراجع؛ فالأجدى والأغنى مقاربة العالم بفكر مركب وعمل تركيبي يأخذ بعين الاعتبار ما ينطوي عليه الواقع في مجالاته وقواه وجوانبه ومستوياته من التعدد والتداخل والتشابك والتراكب والتفاعل.

وثن الحقيقة

قد تكون علة العلل في الإخفاق والإحباط في ما نسعى إليه ونريد تحقيقه هو وثن الحقيقة، كما يتجسم في التعامل مع الأفكار والهويات والأشياء بعقلية التقديس والتسبيح والتبجيل، أو بعين التبسيط والتهويم والتهويل، أو بمنطق الإطلاق والثبات والتعالي، وهذه تجارة خاسرة، فلا يضل عن الحقيقة أكثر من الذين يدعون عشقها أو يتعاملون معها بمنطق القبض والمماهاة والتيقن.

ذلك أن الممكن في عالم الإنسان هو خلق الحقائق وإنتاج الوقائع، على ما تشهد التجارب. هذا ما فعله العرب إبان ازدهارهم الحضاري. فهم لم يبلّغوا الناس الحقيقة، بقدر ما تمكنوا بجهودهم واجتهادهم، باختراعاتهم وإبداعاتهم، من خلق مدى وجودي ومجال تداولي تصدروا فيه واجهة العمل الحضاري.

وهذا ما فعله الغرب منذ انطلاقته، قبل خمسة قرون، وما تفعله أيضاً المجتمعات الديناميكية، كاليابان ودول شرقي آسيا وماليزيا: إنها تشارك في إدارة العالم وفي إنتاج المعارف والثروات أو في تركيب النماذج وخلق البدائل.

منطق الخلق والتداول

هذه نماذج من التصورات والنزعات والثنائيات والآليات التي تتحكم في العقول والتصرفات، لدى الإسلاميين بنوع خاص، كما تتجسم في وثن الحقيقة وطوطمات العقيدة، أو في عبادة السلف وتقديس النص، أو في عقدة المماهاة وثوابت الهوية، أو في عقيدة الاصطفاء والهاجس الأصولي، أو في استراتيجية الرفض ومنطق التضاد، أو في أسلمة الحياة وتبجيل الذات.

وكلها علل وآفات أو عوائق وموانع تلغم المشاريع الحضارية بقدر ما تعيد إنتاج الأفخاخ والمآزق الوجودية، وتحيل الهويات إلى سجون فكرية بقدر ما تحول التراث إلى إلى معارف ميتة، وتستعدي العالم بقدر ما تتعامى عن التحولات والمستجدات، باختصار: نحن إزاء أطياف وهوامات وصور ونماذج وعُقد تشكل **الصندوق الأسود** الذي ينبغي فتحه وتفكيك أدواته، إذ هي تجسم من حيث مفاعيلها وتداعياتها جرثومة الفساد ومصنع الإرهاب وآلة الخراب. وتلك هي حصيلة الثوابت المطلقة والنصوص المقدسة والعقول المغلقة والنماذج البائدة؛ وتلك هي نتيجة الأصنام العقائدية والطوطمات اللاهوتية والمواقف الأصولية والحلول النهائية: فقدان البوصلة والسير في الاتجاه المعاكس لسير العالم ومجرى الأشياء ومنطق العصر، لإنتاج المزيد من العجز والتراجع والتخلف أو لحصد المزيد من الخسائر والهزائم والكوارث.

«والعصر إن الإنسان لفي خسر». وهذه ثمرة الإيمان بالإنسان، سواء بشكليه اللاهوتي، أو بشكله الناسوتي.

وهكذا فنحن نفكر في طريقة مقلوبة معكوسة، لكي نتعاطى مع الأفكار بصورة صنمية، مغلقة، دغمائية، استبدادية، بقدر ما نتعامل مع الأشياء والأحداث بصورة أحادية، تبسيطية، خرافية، سلبية؛ مما يجعلنا نحسب الآفة هي العلاج، أو بالعكس، نتعاطى مع الحل بوصفه المشكلة.

ولذا فالخروج من المأزق، إذا جاز لي أن أدعي، ومن منظور اختصاصي وحقل عملي، يستدعي تغيير العدة الفكرية، أي كل ما يتعلق بنظام الفكر وسياسته ومفرداته ومناهجه، بحيث نتمرس بعقلانية جديدة ونجترح طريقة مغايرة في إدارة الأشياء والأفكار أو الهويات والمصالح.

وبداية ذلك، أن ننخرط في أعمال المراجعة والنقد الإيجابي البناء، لاشتقاق إمكانات جديدة للحياة والتفكير أو للعمل والتدبير، بإخضاع النصوص والأقوال والأفعال أو المؤسسات والممارسات للدرس والتحليل أو للتشريح والتفكيك من أجل إعادة الصوغ والتركيب والبناء.

وما نحتاج إليه أولاً ليس التعبد للحقيقة، بل إتقان لغة الخلق والابتكار للحقائق؛ وليس التقوقع على الذات بل التغير عما نحن عليه لاختراق المستحيل واجتراح الإمكان؛ وليس التمترس وراء الهوية بل ممارستها بصورة ديناميكية وغنية؛ وليس التماهي مع الأصول والتراثات، بل استثمارها بصورة حية وفعالة وراهنة.

وما نحتاج إليه أيضاً ليس الغرق في تهويمات الحرية، بل بناء القدرة وممارسة الحضور والفاعلية؛ وليس التشبث بأوهام السيادة، بل المساهمة في اختراق الحدود وخلق الأمداء والمجالات؛ وليس الاستقلال عن الغير، بل مد الجسور وفتح الخطوط واختراع صيغ التعايش؛ وليس استعداء العالم، بل إتقان لغة التواصل والتعارف والتبادل؛ وليس الانخراط في صدام الحضارات، بل المساهمة في صناعة الحضارة.

وما نحتاج إليه، قبل ذلك، ليس تبسيط الواقع، بل اجتراح المعالجات وتركيب الحلول للمشكلات؛ وليس التشبث بالثوابت بل العمل على تحويل المفاهيم وزحزحة المشكلات وتغذية العناوين بمنطق التحول والتهجين، أو الدمج والتلاقح، أو الشراكة والتضامن.

وما نحتاج إليه أخيراً، ليس الدفاع عن صحة الأفكار وأحقية العقائد، وفقاً لثنائية المحق والمبطل أو المهتدي والضال، لكي نتماهى مع أصل أول أو مبدأ مفارق أو نموذج كامل يضعنا أمام خيارين كلاهما أسوأ من الآخر: أن نكون نسخاً عن بعضنا البعض أو نستعدي بعضنا البعض. وإنما نحتاج إلى أن نتداول بمنطق التسوية، للعمل على تشكيل ما يسهم في توسيع المساحة المشتركة من اللغات والقيم والمعايير.

فالفكرة الحية والخصبة، هي قدرتها الخلاقة والخارقة، على أن تصرف وتتحول إلى مورد للعيش أو صيغة للتعايش، حقل للمعرفة أو نموذج للتنمية، بعيداً عن أوهام الهوية الخاوية والسيادة المصطنعة.

الحجاب وما يفضحه

I ـ النظري والعملي

ربما تكون مسألة الحجاب قد حُسمت أو على وشك أن تحسم على صعيدها التشريعي والقانوني. ولكنها لن تحسم أو تقفل على صعيدها النظري والمفهومي، بل سوف تبقى مثاراً للجدل والمناقشة، بما يسلط الأضواء على هذه القضية التي تشغل الرأي العام الفرنسي منذ سنوات، والتي شغلت مؤخراً الرأي العام في البلدان العربية بشكل خاص.

ولعل هذا هو الفرق بين النظريات والعمليات كما لاحظ ذلك القدامى كابن رشد. فالمشكلات العملية لا تحتمل التأجيل بل تتطلب الحسم، بقدر ما تتعلق باليومي والمعاش، أو بقدر ما تمسي مصدر خلاف ونزاع أو توتر واضطراب بين عناصر المجتمع وفئاته. أما القضايا النظرية فإنها تبقى مفتوحة، أو مرجأة، بقدر ما هي منفتحة على عالم المعنى الذي يتعذر إغلاقه أو القبض عليه أو التماهي معه، حتى وإن بدا أنها استهلكت أو انطفأت. وها هي قضية الحجاب عادت بقوة بعدما ظن أنها أصبحت قضية ميتة.

II ـ وسيط الجمهورية

من اللافت للنظر، في المسألة، الآلية التي ابتكرت أو استخدمت لحلها في بلد كفرنسا هو بلد علماني ومجتمع ديموقراطي، على الأقل منذ بداية القرن الفائت، إذا لم نشأ العودة إلى الثورة وشرعتها حول حقوق الإنسان بثالوثها الشهير: الحرية، المساواة، الإخاء. فقد كُلفت لجنة لدرس القضية ضمت عدداً من أهل الرأي، علماء وفلاسفة ومفكرين وحقوقيين وسياسيين، بينهم عرب ومسلمون أبرزهم الدكتور محمد أركون. وقد تشكلت اللجنة، كما بات معلوماً برئاسة برنار ستازي الذي أُطلق عليه لقب «وسيط الجمهورية». وبعد المناقشة العامة بالاستناد إلى شهادات حية لأناس من مختلف الفئات وفي مختلف القطاعات، خاصة في المؤسسات التعليمية والطبية، حيث منشأ القضية ومناط المسألة، وضعت اللجنة تقريرها وقدمته إلى الرئيس الفرنسي جاك شيراك، وفيه تقترح حظر الحجاب في المدارس الرسمية والمؤسسات العامة.

وما استوقفني بالدرجة الأولى في المسألة هو مصطلح وسيط الجمهورية الغني بدلالاته، من حيث علاقته بالممارسة المدنية والحريات الديموقراطية. ذلك أن كلمة وسيط تحيلنا إلى التوسط والوسط والوسطية. والمجتمع المدني هو في أساسه مؤسسات وهيئات وسطى تتشكل وتنشط، بين ثالوث الدولة، والمصلحة، والعائلة أو الطائفة، لكي تسهم في تكوين الفضاء العمومي والحيز المشترك. والناس إنما يتوسطون بعضهم البعض في أعمالهم ومساعيهم، بقدر ما يتوسلون بالمناقشة العلنية والمحاججة العقلانية، في ما يشتركون به أو يتفقون عليه من المجالات والمنافع والمصالح.

ونحن أحوج ما يكون إلى التفكير بشكل وسطي، بحيث نواجه منطق

الصدام والإرهاب، بلغة التوسط وعقلية الشراكة والمفاوضة. ولكن ما أبعدنا عن القيم الوسطية، في البلدان العربية الإسلامية، مع أننا نتباهى بأننا «أمة وسط» كما جاء في الآية. ربما نحن ننحاز إلى الآية الأخرى التي تعتبرنا «خير أمة أخرجت للناس»، الأمر الذي يفسر ما نمارسه من نرجسية وعصبية أو من مكابرة ومعاندة أو من عدم اعتراف بالغير وحقوقه. وهكذا نحن نستعدي الآخر ولا نحسن التعامل معه بلغة المفاوضة والتسوية.

III ـ السياق الفرنسي

المجتمعات ليست ملكوتاً للحرية أو ممالك للفضيلة، ولذا فالخيارات والمواقف والقرارات، إنما لها بيئاتها الثقافية وخلفياتها النفسية، كما لها سياقاتها الراهنة.

وقضية الحجاب تُطرح منذ زمن في فرنسا، وَسْط المخاوف من تكاثر المسلمين وصعود الإسلام على مسرح الأمم، خاصة بعد اندلاع الثورة الإيرانية بشعارات دينية. ومما يغذي هذه المخاوف ويحيلها إلى هواجس التنظيمات الإسلامية الأصولية الناشطة على الساحة العالمية، لتحقيق أهدافها المعلنة أوالسرية، بأي ثمن كان، أي بذرائعية مضاعفة وواقعية سياسية فظة، على ما يجري تبرير الأعمال الإرهابية التي تضرب بعنفها الأعمى والفاحش، لتحدث خسائر بشرية ومادية، بصورة لا سابق لها من قبل، نوعاً وحجماً. فكيف إذا كان ثمة قناعة، في الأصل، لدى من يحاولون احتكار النطق باسم الشريعة الإسلامية، بأن الإسلام لا ينتصر إلا «بالدماء والأشلاء»، على ما ينذر ويحذّر أمير الجماعة السلفية الجزائري نبيل الصحراوي؟!

IV ـ بيانات الهوية

أقوى ما يحتج به الدعاة والإسلاميون في مواجهة القرار الفرنسي، هو

أن الحجاب ليس رمزاً دينياً كالصليب أو القلنسوة، وإنما هو فرض ديني شرعي على المسلمات الالتزام به. والواقع أن الحجاب ليس كذلك دوماً وفي كل الحالات من حيث مفهومه وإرادة استخدامه. لا شك أن هذه هي الحال لدى الراهبة أو لدى المسلمة التي نشأت على ارتداء الحجاب في بيئتها التقليدية. ولكن الكثيرات من المسلمات، سواء في فرنسا أو في البلدان الإسلامية، خاصة منهن الداعيات والمناضلات أو المجاهدات، لا يرتدين غطاء الرأس الآن عن قناعة دينية، بل بوصفه توكيداً على الخصوصية الإسلامية أو رمزاً للمقاومة الثقافية، في مواجهة ما يسمونه الغزو الثقافي الغربي. ومن التبسيط تجريد المسألة من سياقها الراهن: فالحجاب يجري ارتداؤه وَسْط صعود الهوية الإسلامية. بهذا المعنى، ومن هذا المنظار، يشكل الحجاب فعلاً إشهاراً للهوية الدينية في معمعة الصراع بين الهويات، كما عبر عن ذلك الرئيس الفرنسي.

قد يكون المسلمون الفرنسيون عرضة للضغوط وموجات الكره والعداء، من منطلق عنصري، من جانب متطرفين فرنسيين. ولكن لا أعتقد أنهم يخشون من خطر الاقتلاع أو الذوبان؛ على الأقل إن المخاوف متبادلة مع شركاء لهم في المواطنية التي لا يحسنون هم ممارستها. وقد يكون الفرنسي غير المسلم أكثر خوفاً من المسلم الوافد نفسه. ولعلنا نذكر الصيحة التي أطلقها منذ سنوات أحد الصحافيين الفرنسيين محذراً من تحول فرنسا إلى بلد إسلامي، ودليله على ما احتج به يومئذٍ، أن ثمة فرنسيين أخذوا يعتنقون الإسلام كديانة ومشروع خلاص، في حين أن العكس لا يحصل، أي لا يتخلى المسلمون الفرنسيون عن ديانتهم لاعتناق المسيحية، الديانة الغالبة هناك. ولما سُرّ صاحبي للخبر الذي يعلن عن تكاثر المسلمين في فرنسا كان جوابي: أتمنى أن تبقى فرنسا فرنسية تغتني إجتماعياً وثقافياً بوجود طائفة إسلامية، إذ لا حاجة لنا إلى فرنسا إسلامية يزداد معها عدد

المسلمين في العالم، على سبيل المماهاة والاستنساخ والعودة إلى العهد المملوكي كما تشهد مسألة الحجاب.

بالإضافة إلى الهواجس والمخاوف، هناك الأزمة العالمية التي تضرب فرنسا من جراء التحولات العميقة والمتسارعة التي طرأت على المجتمعات المعاصرة في مختلف الحقول والميادين، كما يعبر عن ذلك العلماء والكتاب والساسة ورجالات الإعلام. في هذه الأجواء تطرح مسألة الحجاب، أي وَسْط المخاوف والأزمات والتحديات. وعلى هذا النحو يتعاطى مع المسألة الفرنسيون، أي لا يعتبرون الحجاب مجرد فريضة دينية بريئة كما يدعي الإسلاميون بسذاجة أو بخبث، وإنما يرون إليه كخرق فاضح للحيز العمومي والفضاء المشترك من قِبل خصوصية ثقافة تمارس بتغليب منطق الهوية على ثقافة المواطنية، بقدر ما يعتبر أهلها أنهم لا يخضعون لسلطة القانون أو لما هو ثمرة الاتفاق أو الانتخاب العام، وإنما يخضعون للأوامر الإلهية والأحكام الشرعية الفقهية.

وإذا كان الحجاب ليس رمزاً دينياً كما يقولون، بل فريضة دينية، فمن باب أولى أن يرفض، لأن الفرائض والطقوس تمارس في البيوت أو في دور العبادة لا في المؤسسات العامة. وإذا كانت فرنسا قد نجحت في فك وصاية الكنيسة الكاثوليكية عن الشأن العام، فمن باب أولى أن تعامل المؤسسة الفقهية الإسلامية بالمعاملة نفسها. ولكن المدافعين عن ارتداء الحجاب، من إسلاميين وعلمانيين، لا يرون وسْط الرؤية من جرّاء التبسيط والانغلاق والتعصب والاستبداد بالتعامل مع القضايا على نحو لاهوتي. إنهم يريدون فرض خصوصية دينية معينة يمكن أن تتنازع مع الخصوصيات الأخرى، على نحو يستثير النعرات ويؤجّج العصبيات، بقدر ما يفضي إلى ابتلاع المجتمع المدني المفتوح على تعدد الآراء.

ذلك هو معنى الموقف المغلق لدى تلك الطالبة الفرنسية المسلمة التي تقول لوالدها عند مطالبته لها بنزع الحجاب من أجل الذهاب إلى المدرسة: أنا لا أتلقى الأوامر منك أو من المدرسة بل من الله. وذلك هو مآل الاحتجاج على منع الأحكام الفقهية على الساحة الفرنسية: لَبْنَنَة فرنسا بوضعها بين براثن الكثلثة والأسلمة. أليس هذا ما يجري في العراق الآن، وكما تحاول ذلك الأصوليات الدينية والمذهبية: لَبْنَنَة السياسة بأسلمة القوانين وإخضاعها لعقلية الفرقة الناجية ومنطق الفتوى وشعار الحاكمية الإلهية والولاية الفقهية.

V ـ الليبرالية والجمهورية

من المفارقات في المسألة أن الولايات المتحدة، شأنها شأن بريطانيا، قد وقفت ضد منع الحجاب، الأمر الذي حمل الكثيرين على الاحتجاج على الموقف الفرنسي بالنموذج الأميركي الذي يتصف بالتعددية الثقافية والدينية.

وبصرف النظر عما إذا كان في الموقف الأميركي مزايدة أم لا، فالمجتمع الأميركي هو في أساسه مجتمع تعددي ذو بعد ليبرالي، إذ هو يتكون من تعدد الأصول والأعراق والديانات والمذاهب، وربما اللغات، في ظل غلبة للعنصر الأنكلوساكسوني والمذهب البروتستانتي. ولذا كانت الولايات المتحدة السبّاقة إلى صياغة مفهوم التعددية الثقافية والطوائفية. أما في فرنسا فالوضع مختلف، إذ الديموقراطية الفرنسية هي ذات بعد جمهوري، وذلك حيث جميع الأفراد متساوون أمام القانون، في الحقوق والواجبات، وفقاً لشرعة حقوق الإنسان، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية وأصولهم العرقية ومنابتهم الثقافية. فالحق في هذا النموذج، كما تمت صياغته وجرت تطبيقاته، هو للفرد وليس لجماعة أو طائفة أو أقلية.

ولكن الوضع تغير بعد تكاثر الأقلية الإسلامية وإثارة مسألة الحجاب، وفي ضوء التحولات التي طرأت على الفكر السياسي والخلقي وبروز مفاهيم التعددية الثقافية، خاصة في الولايات المتحدة التي حققت سبقاً في هذا المجال. وهذا ما اعترف به الفيلسوف الفرنسي آلان رينو الذي أعاد النظر في مسألة الحقوق، آخذاً بعين الاعتبار المعطيات الجديدة التي طرأت على المسألة الثقافية المتعلقة بحقوق الجماعات والأقليات الثقافية والطائفية أو العرقية... من هنا صاغ رينو مع سيلفي ميزور مفهوم «الحقوق الثقافية» كتوسيع وإغناء لمفهوم «حقوق الإنسان» كما ورد في كتابهما المشترك: «الأنا الأخرى»[1].

ولا مراء أن الأوضاع الحقوقية والاجتماعية للأقلية الإسلامية في فرنسا لم تعد كما كانت عليه، بل هي آخذة في التحسن، سواء من حيث حريات التعبير والانخراط في الشأن العام، أو من حيث إنشائهم مساجدهم ومراكزهم الثقافية ومؤسساتهم الصحافية، أو من حيث تبوأهم مراكز سياسية بارزة في مؤسسات الدولة، فضلاً عن أن منع الحجاب في المدارس والمؤسسات العامة لا يعني منعه في الحياة العامة.

وفي أي حال، لا تعني المقارنة بين الموقفين، الأميركي والفرنسي، أن ما يصح في الولايات المتحدة يصح في فرنسا التي لها تشكيلتها الثقافية وبنيتها المجتمعية ونظامها السياسي. يبدو أن أميركا تتحمل هامشاً من الخرق الإسلامي اللاهوتي لنظامها الديموقراطي الليبرالي، في حين لا تتحمل فرنسا ذلك. هناك حد أدنى لا يمكن العودة عنه إلى الوراء دون تهديد المكتسبات التاريخية لولادة الجمهورية الفرنسية ذات الطابع العلماني. وبإسم هذا الحد أو الثابت الجمهوري، تظاهر الفرنسيون إبان

---

(1) صدر عن منشورات أوبييه، باريس، 1999.

الانتخابات الرئاسية، منذ عامين، برفعهم شعار: كلنا مهاجرون، تأييداً للأقلية الإسلامية في مواجهة لوبن صاحب الشعار العنصري القائل: فرنسا للفرنسيين. هذا ما يتناساه الإسلاميون الذين يتشبثون بثوابتهم الدينية والعقائدية: لقد دافع شركاؤهم عن بقائهم في فرنسا، أي عن مواطنيتهم وحقوقهم كفرنسيين، وذلك من منطلق الحفاظ على الجمهورية وثوابتها العلمانية.

طبعاً ليست الثوابت مطلقة أو متحجرة، وإنما تخضع من حيث العلاقة معها للحركة والتغير وإعادة الصياغة، في ضوء المتغيرات والتحديات. وهذا ما يفعله ألان رينو الآن بتأسيسه لمجلة أطلق عليها اسم «العقل العمومي»، حيث ينصب الاهتمام على دراسة الصعوبات التي تواجه المبادئ والصيغ في ميادين الممارسة، بقدر ما يجري الرهان على استخدام العلماء وأهل الاختصاص لعقولهم بصورة عمومية تداولية.

من هنا نجد أن بعض الفرنسيين لم يناقشوا مسألة الحجاب من باب المماهاة مع الذات أو المحافظة على الهوية الفرنسية، في مورد السجال الثقافي أو الديني، بل من أجل أن يعرفوا أثر القرار القاضي بمنع الحجاب على الطالبة المسلمة: هل هو إيجابي أم سلبي، من حيث علاقته بنموها وتطوير قدراتها الذاتية وتكوين شخصيتها المستقلة القادرة على التعبير عن حريتها وصوغ مطالبها، بعيداً عن وصاية الرجل الذكورية، أو على الأقل بعقلية المساكنة والمشاركة والمودة.

أما عندنا فالمسألة تناقش بعقل أحادي قدسي، سواء من جهة الإسلاميين أو من جهة بعض العلمانيين الذين يتعاملون مع العلمانية كمبدأ مطلق كما لو أنها ديانة منزلة، كما تعاملوا مع سائر العناوين والقضايا، لكي ينتهكوها على أرض الواقع ويشهدوا على جهلهم بها. ولذا نراهم يحتجون

على القرار الفرنسي بكونه يناقض مبادئ العلمانية والديموقراطية حول حرية الاعتقاد والتعبير. والذين يفعلون ذلك يطالبون بحرية مطلقة لكي يستبدوا بها. وهذا شأن كل شعار يطرح كمبدأ مطلق أو مقدس، مآله أن يلغي مساحة الحرية وأن يتحول إلى مؤسسة استبدادية يمارس أصحابها الحجب والتضليل. ذلك أن العلمانية والحرية والديموقراطية ليست طوطمات، وإنما هي أعمال بشرية، ولأنها كذلك، ليست مطلقة أو ثابتة، وإنما هي أنظمة للوصل والفصل تخضع للمراجعة وإعادة البناء، وهي مفاهيم متحركة ومتغيرة، بقدر ما هي ثمرة المداولة والاتفاق.

من هنا تنفتح العلمانية وتتسع بما هي فضاء يتيح لكل الخصوصيات التعبير عن نفسها والدفاع عن ثوابتها، بقدر ما يتيح في الوقت نفسه للمرء نقد هويته والخروج على معتقده الأصلي أو تغيير ثوابته الموروثة. ولكنها لا تتسع بالطبع لما يعمل على تقويضها، كفضاء مُحايد ومفتوح للمناقشة الحرة والمداولة العقلانية، مَن جانب العقائد الدغمائية والهويات المغلقة.

هذا ما لا يراه أكثر الإسلاميين والكثيرين من العلمانيين المطالبين بحرية التعبير عن الخصوصية بصورة مطلقة: تصادم الخصوصيات وتقويض الفضاء العام كمساحة لممارسة حرية التفكير والتعبير. فالذي يحرص على الحريات هو الذي يمارس حريته بصورة نسبية، بحيث يتنازل عن حق لكي يضمن حقوقاً أخرى. ولا مجال سوى ذلك، أي أن أفضل سبيل لضمان الحريات هو الحفاظ على المجال العام والعمل على تنميته وتوسيعه عبر صوغ القواعد المشتركة والقيم العامة القابلة للمداولة بلغة التسوية.

VI ـ النرجسية الثقافية

لا يسع المرء إلا أن يحيّي شيخ الأزهر على موقفه الذي يتسم بالانفتاح والجرأة ويشكل مثالاً نادراً في العالم الإسلامي. لقد أحسن

الدكتور محمد سيد طنطاوي صنعاً بإقراره بأن لفرنسا الحق في تطبيق قوانينها على أرضها، ولو كان ذلك يخالف رأيه ومعتقده. وهو بذلك لم يسئ إلى الإسلام، بل قدّم إلى الخارج صورة حسنة عن المسلمين، وبعكس ما اتهمه بعض الذين عدلوا موقفهم، في ضوء موقفه بالذات، بإبداء بعض الليونة والمرونة في التعاطي مع المسألة، أقله في الظاهر وعلى مستوى الخطاب.

وهذه مسألة هامة، ذلك أننا، وكما هو دأبنا نريد دوماً للآخر أن يكون على صورتنا أو مؤيداً لنا في قضايانا، دون أن نتزحزح عن مركزيتنا أو نخرج من قوقعتنا، لكي نعترف بأن له مطالبه وقسطه من الحقيقة. وأنا أذكر هنا ما يشكو منه في لبنان المطران جورج خضر الذي يقول أنا أفهم الإسلام وأقبله وأدرسه كما يقدمه أهله وعلماؤه، في حين أن المسلمين لا يبادلوننا نفس الموقف، إذ نقول لهم هذه هي المسيحية، فيقولون لنا بأنكم محرِّفون، الأمر الذي يقوض الحوار الإسلامي المسيحي من أساسه. وهذا التمترس وراء الذات هو الذي يقوض، على مستوى آخر، التقريب بين المذاهب الإسلامية، حيث يعسكر كل فريق وراء مقرراته العقائدية وأحكامه الفقهية. من هنا نجد بأنه بعد عقود من محاولات التقريب تطل الفتنة المذهبية من حيث لا نحتسب. ذلك أن التقريب يتطلب عمل المرء على ذاته وفكره للخروج من قوقعته والاعتراف بمحدودية آرائه وأحكامه، بحيث يعيد صياغة ثوابته أو بناء مواقفه، لكي يتغير ويسهم في تغيير سواه.

ولكن ما نتقنه في الأكثر والأعم هو المماهاة العنصرية والخاوية مع الذات، ولذا لا نرى كيف أن الفضاء الفرنسي العلماني الذي نريد خرقه هو الذي يتيح للمسلمين ما لا تتيحه لهم البلدان الإسلامية من حريات التفكير والتعبير. بكلام آخر: إذا كان الفضاء العلماني يمنع ارتداء الحجاب على المسلمة، فهو الذي يتيح لها ممارسة حقوق وحريات أساسية أهم بكثير من

عادة ارتداء غطاء الرأس. إنه ينتزع منها الأقل من الحقوق لكي يتيح ممارسة الكثير من الحقوق، أقلها حق الجدل في ما لا يقبل الجدل والمناقشة. غير أننا لا نرى من فرط نرجسيتنا. لا نرى أننا نهاجم مقررات مدنية هي ثمرة الجدل والمداولة لكي ندافع عن أحكام إلهية نعتبرها فوق الجدال؛ ونحتج على قرار يمنع ما يقوم أساساً على الحجب والحظر ومصادرة العقل.

VI ـ العادة والفريضة

إذا كنت أحيي شيخ الأزهر على موقفه، فأنا لست معه في رأيه حول الحجاب، إذ لا أعده فريضة دينية، بل عادة من عادات اللباس تعود إلى المجتمع الأبوي والعبودي. وعلى فرض أنه فريضة، فالفرائض والأحكام تخضع للتبديل. لا يسعنا الآن العيش باتباع نفس القواعد والأحكام والعادات التي خضع لها من سبقونا منذ أربعة عشر قرناً. فنحن نعيش في الزمن الإلكتروني، فيما هم عاشوا في وادٍ غير ذي زرع، أي ما قبل عصر الحقل والزراعة. ولا أعتقد أن مسلماً يندرج في هذا العصر بمستطاعه، من دون إعاقة أو انتهاك، تطبيق أحكام الشريعة وفروضها، على ما يريد له الدعاة، من ارتداء البرقع إلى رجم الزانية، ومن أحكام الغنيمة والإماء إلى تحليل الزيجات الأربع.

ثم إن عادة الحجاب لا تقدم ولا تؤخر في الأمور الأساسية والحيوية بالنسبة إلى المسلمين، أي في ما يتعلق بقيم التعارف والتواصل والتضامن التي نصت عليها الآيات والأحاديث، بدليل أن الإسلام لم يتشكل على أرض الواقع بحسب لغة التعارف، بل تبعاً لمنطق النبذ والاستبعاد، أو وفقاً لحديث الفرقة الناجية وحدها من بين سائر الفرق.

ولذا فإن الحجاب لم يمنع ما اعترى المجتمعات الإسلامية من جمود وتراجع وانحطاط، كما لم يمنع ما فشا من فساد وفسق وفجور. بالعكس إن الجسد المحتجب تمام الحجب داخل القميص أو من وراء البرقع، لا يفكر صاحبه إلا بتمزيق الحجب وممارسة الانتهاكات الفاضحة. ومن الفاضح أن نتشبث بالحجاب، فيما نبيح زواج القاصر والجمع بين أربع أو اغتصابهن تحت تشريعات الغنيمة، أو حتى مفاخذة الأنثى ولو رضيعة بقصد الاستمتاع، كما شرع بعض الفقهاء. والأطرف أن ندعو المسلمة في بلدان الغرب إلى ارتداء الباروكة كما يشرع بعضهم الآخر.

ولا عجب، فالإمكان المتاح مع الحجب التام هو الكشف. وبالعكس، فالمتاح مع الكشف التام هو التقى. ولهذا قد يكون أهل السفور والعري أتقى بكثير من أهل الستر والحجب. وها نحن نبيح لأنفسنا أن نتحدث على الملأ ومن على الشاشة بمفردات الشرج والفرج لكي نؤكد بأن على الرجل أن يبقى راقداً على امرأته حتى تبلغ شهوتها، في حين نحرم تلحين آية قرآنية على نحو فني جمالي، مما يدل على أن المطلوب ليس الحشمة ومراعاة الآداب، بل القبض على السلطة والتمسك بمنطق الفتوى أو الاعتصام بالنصوص بشكل أعمى.

VII ـ المواطن والمؤمن

ارتداء الحجاب من جانب تلميذات مسلمات، في المراحل الابتدائية أو المتوسطة، قبل الدخول إلى الجامعة، ليس لمصلحتهن على الإطلاق، لأن ذلك يسير ضد عملية اندماجهن في المجتمع الفرنسي، إلا إذا كن أو كان أهلهن لا يعتبرونهن مواطنات فرنسيات بل مسلمات مؤمنات، مغلبين بذلك الولاء العقائدي والهوية الدينية على الولاء الوطني والهوية الفرنسية. بذلك نعزز قول الرئيس الفرنسي بأن ارتداء الحجاب هو إشهار للهوية يتهدد

الجمهورية ونظامها. هذا هو المأزق الذي تحشر فيه نفسها الفرنسية المسلمة، إذ باستخدامها الحجاب تعلن عن نفسها بوصفها الآخر، وتقدم الذريعة لكي تعامل كغريبة أو دخيلة أو مهاجرة. وإذا كان الفرنسيون ذوو الأصل المسيحي أو الخيار العلماني، يمارسون العنصرية ضد مواطنيهم المسلمين، فليس ذلك ذريعة لإشهار الهوية والتمسك بالحجاب من جانب هؤلاء، بل هو على العكس مدعاة لأن يتعقلوا لكي يتدبروا، بحيث يتدربون على ممارسة خصوصيتهم الثقافية بصورة تداولية، حتى لا تزداد المشكلة تعقيداً أو تأزماً. فهذا هو المرمى في النهاية: أن لا تتحول هواجس الهوية إلى فخ يلغم العيش المشترك ويزيد المسلمين عزلة. وذلك يتطلب أن نضع أنفسنا موضع الآخر، لكي نرى ما لم نكن نراه، بحيث لا نطلب المُحَال العقائدي في بلد ناضل طويلاً ضد سلطة الكنيسة ووصاية المؤسسات الدينية على الشأن العام.

VIII ـ خداع الذات

لعل الأهم من ذلك كله أننا، في البلدان الإسلامية، لا نملك المصداقية والمشروعية، في ما يتعلق بحقوق الإنسان التي نرفع شعاراتها فقط عندما يتعلق الأمر بقضايانا ومطالبنا، دون أن يعني ذلك أن الإنسانية في الغرب هي في أحسن أحوالها وأفضل مثالاتها. ففي هذا العام بالذات تعرضت المرأة للعنف في فرنسا، بصورة غير مسبوقة، على ما ذكرت الصحف. ولكن ذلك لا يعني أن بوسعنا أن نعلِّم كيفية ضربها، على ما فعل أحد أئمة المساجد في إسبانيا. فتلك لغة تمُت إلى من زمن مضى، على المستوى الحقوقي والتشريعي.

وهكذا فنحن لسنا مؤهلين لإلقاء دروس على الفرنسيين والغربيين في هذا الخصوص، لأن إنسانيتنا هي في الحضيض الأسفل، من حيث الصلة

بالقيم والحقوق والحريات، كما تشهد علاقات الطوائف بعضها لبعض، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو حتى علاقة أهل الثقافة بعضهم ببعض، ناهيك بالعلاقة بين المرأة والرجل، من حيث أحكام ووصايا التزاوج والاستمتاع والمعاملة، كالجمع بين الأربع، أو زواج المتعة، أو النصح بضرب الزوجة، فضلاً عن الاستمتاع بالأنثى ولو رضيعة عن طريق الملامسة. وهكذا نحن نطالب الفرنسيين باحترام حقوق الإنسان، على ما يطالب المتظاهرون في الساحات العامة، في هذا البلد أو ذاك، فيما لا نحسن سوى انتهاكها، كما تشهد على ذلك البلدان التي تسيطر عليها حكومات إسلامية، حيث الحجاب يفرض على غير الراغبات من مسلمات وغير مسلمات، وبصورة تعيدنا إلى الوراء، أي إلى ما قبل قاسم أمين وعصره الليبرالي التنويري.

مما يعني أن آخر ما نفكر فيه هو حرية الاعتقاد والتعبير، لأن ما نريده هو استغلال مناخات الحرية لاتخاذها ذريعة أو مطية لمشاريع وبرامج مضادة في أساسها للحريات والحقوق.

والأطرف أننا نقول للرئيس الفرنسي بأنه لا داعي للخشية من رقعة تضعها الفتاة على رأسها، فيما نحن نخشى من عدم وجودها، لكي نخدع أنفسنا، عندما نطلب من الإعلاميات أن يضعن الغطاء على الرأس، إذا أردن إجراء حوارات مع رجالات الدين الذين يرون النساء شبه عاريات على منصة الشاشات.

خلاصة ما يمكن قوله في المسألة، بأن معالجتها لا تجدي بمفردات العقل المطلق والقدسي أو الغيبي والمتعالي. فنحن نعيش على أرض الواقع الذي غدا اليوم واقعاً افتراضياً متلفزاً يمكن فيه للنساء أن يرين الرجال، وبالعكس، في مشاهد هي أبعد ما تكون عن الحشمة وأقرب ما تكون

للفحش. ومن السذاجة أن تتمسك بغطاء الرأس، من باب الحشمة والأدب والابتعاد عن الإغواء، بينما بوسع المرأة التي تعتمر الغطاء أن تبدو أكثر إثارة بعينيها الجميلتين أو بشفتيها المكتنزتين اللتين تخضعان اليوم للتصنيع والتجميل، دون أن ننسى الصوت الذي قد يكون مبعث إثارة قبل سواه كما قال الشاعر.

وليسأل أحدنا: أيهما أدعى إلى الحشمة: امرأة سافرة معتدلة بكلامها وسلوكها ونظراتها أم امرأة تحدثنا من وراء حجاب عن فرجها أو شرج زوجها؟ إن امرأة حرة مستقلة التفكير لا تسمح لأحد أن يختم على عقلها، كنوال السعداوي، التي تتهم أحياناً بالخروج أو المروق، هي أقرب بكثير إلى الحشمة والسوية من كثير من المتحجبات. وحسناً فعلت المملكة العربية السعودية بالسماح للنساء بالظهور سافرات يشاركن في ندوات مع الرجال في الشأن العام. فمن المحال بعد الآن أن نفصل بين الجنسين في كل المجالات والميادين.

ولا نخدعن أنفسنا لكي نمارس الزيف الوجودي. فكل ما نفكر فيه ونفعله له طابعه النسبي والمحدود أو المتغير والعابر، أيّاً كانت الأصول والنصوص، أي سواء كانت ذات مرجعية لاهوتية أو ناسوتية. ذلك أن قراءة النصوص وتأويلات الأصول وترجماتها على أرض الواقع الحي، هي في النهاية أعمال بشرية دنيوية، لها سياقاتها الزمنية والمكانية بقدر ما لها أدواتها ووسائطها المحدودة أو القاصرة أو الزائلة.

الأولى أن نعمل على تغيير التشريعات التي تتعامل مع المرأة بفقه الأَمة والجارية والغانية، كما هي حال تشريعات متعلقة بزواج المتعة المدفوعة الأجر. وأيّاً يكن فالحياة هي أولى من العقائد والشرائع أو الأحكام والفرائض. فلا نبحث، إذن عن الحلول القصوى والنهائية أو

نزعمن الوفاء للمبادئ المطلقة، فيما نحن لا نحسن سوى انتهاكها على أرض الواقع اليومي والمعاش، حيث الأهواء والأوهام والعصبيات، وحيث استراتيجيات القوة وأنظمة المافيا، وحيث محدوية الآراء ونسبية المواقف وقصور الأدوات، أي كل ما يخفيه خطاب القداسة والألوهية من سلطة البشر بعضهم على بعض. أليس هذا ما يحجبه تمسك المحتجبة بغطاء الرأس بوصفه أمراً إلهياً: الخضوع لسلطة الذكر الأب أو الزوج أو الشقيق أو الشيخ أو الكاهن أو النبي، أي من يشتري من الناس أنفسهم أو يختم على أبصارهم. ولكن الخطاب يحجب بقدر ما يفضح، وما يفضحه خطاب الحجاب هو أننا ندافع عن قصورنا ونتمسك بقيودنا.

القسم الرابع

الأسلمة والأزمة

الهوية الثقافية
بين دعوة الأسلمة وإرادة المعرفة

تعد مقولة «أسلاميّة المعرفة» من المصطلحات الرائجة لدى الحركات الفكرية الداعية إلى أسلمة الحياة والمجتمع والثقافة. ولذا فقد جعلها العاملون في «المعهد العلمي للفكر الإسلامي»، عنواناً لمجلتهم وشعاراً لمشروعهم الثقافي. والمقولةُ تعني أن هناك صنفاً مميزاً من المعارف يخص المسلمين ولا يخص غيرهم. ومهمة الدعاة أن يعملوا على نشره، كالقول بنظرية الاستخلاف والحاكمية الإلهية والرؤية التوحيدية الكونية.

والقول بإسلامية المعرفة هو أشبه ببدعة. ذلك أننا لا نجد لدى المسلمين القدامى تصنيفاً للعلوم على أساس ديني. وإنما صنفوها بحسب المنهج كقسمتها إلى عقلية ونقلية أو برهانية وعرفانية، أو من حيث الزمن كتسميتهم «علوم الأوائل» تلك التي اقتبسوها عن الحضارات السابقة. والتمييز هو في النهاية بين من يعلم ولا يعلم، كما تشير إلى ذلك الآية القرآنية «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون». والعلم يُطلب بصرف النظر عن قائله، ويؤخذ من أي مصدر كان، من فارس أو من الإغريق، من الهند أو من الصين، كما يشير إلى ذلك الحديث النبوي «اطلبوا العلم ولو في الصين». المهم أن تُستوفى معاييره من الدقة

والإحكام أو اللزوم والضرورة أو العموم والكلية. نعم يمكن أن تُنْعَت الديانة أو الفِرَق بكونها إسلامية، غير أن العلماء المسلمين لم يقولوا بأن المعارف هي إسلامية. وإنما تحدثوا عن العلوم، فأنشأوا لها فروعاً وحقولاً، أو ابتكروا مناهج وأدوات، أو وضعوا مذاهب ونظريات. والمهم فيها مفاعيلها التفسيرية والإجرائية، أي قدراتها على الفهم والتشخيص أو التقدير والتدبير.

والقول بإسلامية المعرفة هو نقيض الإبداع، بمعنى أنه يعرقل نشاط الفكر الخلاق بقدر ما يَحُول دون تطوير العلوم والمعارف أو دون تجديد المفاهيم والمناهج. ذلك أن الصفة الإسلامية لا تشير هنا إلى مجرد إطار لحصر موضوع الدرس، وإنما هي تصدر عن منزع نرجسي أو عن هاجس أصولي يغلّب الاعتبارات الإيديولوجية، التي يهتم أصحابها بالمدافعة والمحافظة أو بالترويج والتبجيل، على المشاغل المعرفية التي يمارس أصحابها التفكير، بصورة حرة من غير مصادرة، وعلى نحو نقدي يقوم على المساءلة والفحص من غير مسبقات.

والمشتغل في فرع من فروع المعرفة يجد نفسه في حقل له تاريخه وأعرافه، وله عدّته وأدواته، كما له مشكلاته ورهاناته، فضلاً عن مدارسه واتجاهاته. وهو إذ ينخرط في حقل عمله لا يتعامل مع مهمّته كداعية يدافع عن معتقداته، بل بحسب معطيات حقله، وبحسب ما يقوده إليه الدرس والاستقصاء، مستثمراً بذلك الإمكانات الفكرية المتاحة، عاملاً على مضاعفتها، همّه في عمله تشخيص واقعةٍ أو تحليل ظاهرة أو صوغ مشكلة أو فهم أزمة أو معالجة قضية... ومن يفعل ذلك لا يتخلى عن خصوصيته الثقافية، وإنما يشتغل عليها بالصرف والتحويل، لكي يترجم علاقته بها إلى منجزات فكرية تغتني بها ثقافته بقدر ما تسهم في توسيع عالم المعرفة.

وإذا كانت أسلمة المعرفة تعرقل المشاريع الفكرية، فإنها تلغم المشاريع النضالية، بمعنى أنها لا تساعد على التحرر من التبعية للغير. إذ أن الأَسْلمة تعني أن هناك معارف جاهزة يتميز بها المسلمون وتخصهم دون أن تخص غيرهم. ومآل مثل هذا الاعتقاد أن تُترك الفرصة لأهل الغرب لكي يفكروا لنا ولهم ولجميع الناس. ومن يتعامل مع المعرفة على هذا النحو يحشر نفسه وفكره في الزاوية الإناسية الضيقة التي يعمل على حشرنا فيها بعض الغربيين الذين يتحدثون عن معارف إسلامية أو غربية، فيما هم يتعاملون مع خصوصياتهم بصفة عالمية، بقدر ما يسعون إلى نشر منتوجاتهم المادية والرمزية، في أرجاء الكرة. فالأولى هو أن نساهم في إنتاج المعرفة. والأجدى أن نفكر في إطار عالمية المعرفة، خاصة وأن العصر هو عصر تتعولم فيه العلامات والرموز والصور والمعارف.

والممكن في هذا الخصوص هو التوجه لكسر نرجسيتنا العقائدية والخروج من قوقعتنا الفكرية، لكي يتعامل الواحد مع نفسه بوصفه طالب علم ومعرفة بالدرجة الأولى، همه في ذلك إنتاج وقائع معرفية يدرس بها مجتمعه بقدر ما يفهم العالم، ويبدع ما يحتاج إليه الغير بقدر ما يغني رصيد الإنسان من المعارف الغنية والثمينة، بعيداً عن هواجس الأَسْلَمة والغَرْبَنة والأمركة. فذلك أفضل دفاع عن الذات.

فلا يُعقل أن ندعو إلى أسلمة المعرفة، فيما الغربيون يؤلفون حول نماذج المعرفة وأنظمتها، أو حول عمال المعرفة واقتصاد المعرفة، أو حول المعرفة والمصلحة. وهذا ما فعله القدامى من المسلمين الذين طوّروا العلوم التي أخذوها عن اليونان، فأنتجوا معارف غزوا بها العالم فكرياً وتصدروا واجهة العمل الحضاري لقرون طوال. ولقد استخدموا في ما أنتجوه، في مختلف الحقول، المعارف التي أنتجها الأوائل، كمعطيات لإنتاج علوم جديدة. حتى علوم الفقه والكلام والحديث، فإنها وإن كانت

من حيث المضامين إسلامية، فإنها من حيث نسق المعرفة وتقنيات القياس ومنطق الاستدلال، ذات صفة عامة، بقدر ما تخص كل من تعنيه مسألة المعرفة.

من هنا فإن الدعوة إلى أسلمة المعرفة تشكل تراجعاً عن عالمية الفكر الإسلامي، بقدر ما تجعل من أصحابها الوجه الآخر لمن يدّعون محاربته أو التحرر من تبعيته من الغربيين. فالممكن من حيث القدرة على الإبداع والإنتاج، ليس إقناع الآخرين بوجود معرفة مسبقة، يتميز بها الإسلام عن سواه، بل إنتاج معارف جديدة حول العالم لكي نقنع سوانا بجدارتنا الفكرية. فقد كان الماضون مبدعين، كل في مجال اختصاصه وعلى طريقته أو بحسب مذهبه، والرهان الآن هو العمل بمنطق الفتح والكشف لإبداع علوم ومناهج جديدة.

وما يسميه الداعون إلى أسلمة المعرفة «الرؤية التوحيدية الكونية» لا تقنع جميع المسلمين. فهي مقولة إيديولوجية هشة لا مصداقية لها على أرض الواقع. ذلك أن تاريخ الإسلام شأنه شأن الديانات التوحيدية الأخرى، هو تاريخ الانقسامات والفتن والحروب الأهلية بين الفرق والمذاهب قديماً، ثم بين المنظمات والأحزاب داخل كل فرقة حديثاً. ولا مبالغة في القول أننا لا نحسن سوى التفرق تحت كلمة الله الجامعة. فيما الغربيون الذين نريد نشر عقيدتنا التوحيدية بينهم، توحّدهم العملة والأسواق والشبكات. وإذا كنا عاجزين عن توحيد مجموعتين أو حزبين في حيّ أو في مدينة، فكيف ندّعي أننا نملك رؤية توحيدية للعالم والإنسان والمجتمع؟! فالأولى بدعاة التوحيد العمل على مراجعة نصوص التراث، الفقهي والكلامي، الحافلة بلغة النبذ والطرد أو المشحونة بعقلية التهمة والإدانة، من أجل نزع الألغام من طريق الحوار والتسوية والوحدة.

من هنا الحاجة إلى إخضاع ما نستخدمه من المصطلحات والشعارات

للفحص النقدي والدرس المعرفي، وعلى نحو يساعد على فهم الأزمات للخروج من المآزق الوجودية والحضارية. والممكن في هذا الخصوص إعادة صياغة القضايا والمسائل بكسر الثنائيات الخانقة والتحرر من التماهيات المستحيلة والهوامات الأصولية. ففي ظل الاختلافات الوحشية والنزاعات الدموية بين أهل الشريعة والحقيقة، سواء على جبهة الديانات أو على جبهة الأيديولوجيات، لا تعود القضية أن نعرف من هو الأصح معتقداً أو مذهباً أو الأكثر تطابقاً مع الواقع والأصول. وإنما القضية أن نعرف ماذا تقدم لنا عقائدنا القديمة ومذاهبنا الحديثة من إمكان للوجود والحياة، للتخيل والابتكار في مجالات المعرفة والثروة أو السياسة والتنمية؟

كيف نتعامل مع عقائدنا ونستثمر أفكارنا؟ هل نوظفها لكي نختلف ونتنازع أم لكي نتقن لغة التعارف وفن التعايش؟ هل نحيلها إلى معسكرات لكي نقتل وندمر أم نعتبرها معطيات وأدوات لكي نخلق ونبتكر؟ هل تيح لنا أن نعتذر من بعضنا البعض بالتحرر من أثقال الماضي أم هي ذريعة لإعادة إنتاج الاختلاف والانقسام والشرذمة؟ تلك هي المسألة التي يتوقف الجواب عليها على طريقة تعاملنا مع موروثاتنا وكيفية إدارتنا لأفكارنا وسوسنا لهوياتنا: إما أن نخدم عقائدنا ونعبد أصولنا لكي نقع أسراها ونجمد أو نتراجع؛ وإما أن نستخدمها كرصيد ثقافي أو مخزون رمزي، فنشتغل بصرفها لكي تزهر علوماً أو تثمر أعمالاً بها ننمو ونتقدم. والنظر إلى المسألة على هذا النحو يعني أن إرادة المعرفة هي قبل الأسلمة أو أولى من إرادة العقيدة.

كذلك ليست المسألة الآن أن نختار بين الدين والعلمانية، ولا أن نُطابق بين الدين والدولة تحت شعار الحاكمية الإلهية. فنحن لم نُحسِن حكم أنفسنا أو إدارة شؤوننا، بعد الإمساك بزمام الأمور، كما تشهد التجارب في غير ساحة من ساحات العمل الإسلامي، حيث تحولت

المجتمعات التي تولينا إدارتها إلى فريسة للتمزق والعنف أو للفوضى والفساد. وتلك ثمرة حتمية الحل وأحادية المرجع. من هنا فالقضية هي أن نتحرر من لغة الفصل الحاسم أو من منطق التطابق التام بين المجالات. لأن الأمر يتعلق هنا بشكلين من أشكال المشروعية المجتمعية يجسد كل منهما نمطاً من أنماط السلطة: السلطة المادية التي تمارسها الدولةُ على الناس بقوانينها وأجهزتها وشرطتها. والسلطة الرمزية التي تمارس على العقول والنفوس بمقولاتها وشعاراتها وطقوسها كما يتنازعها رجالات الدين والمثقفون.

بالطبع هناك مشروعيات أخرى في المجتمع إلى جانب المشروعية السياسية أو الثقافية والدينية. وإنه لمن المفارقات أن يتصارع المثقفون والساسة ورجالات الدين على السلطة، في وقت أصبح فيه رجالات المال والأعمال والإعلام أكثر فاعليةً وأقوى أثراً في تشكيل المشهد العالمي.

والأخذ بمبدأ التعدد في هذا الخصوص يعني أن تعمل كل مشروعية بخصوصيتها وأن تحتفظ باستقلاليتها من حيث علاقتها بسواها، كما يعني نزع طابع القداسة عن السياسة. فالذي يعمل في المجال السياسي يفقد حصانته الرمزية ويصبح في آرائه ومواقفه عرضة للنقد أكان مرشداً أم فيلسوفاً، فقيهاً أم أُسقفاً.

من هنا الحاجة إلى صياغة جديدة للعلاقة بين الدين والسياسة أو بين الثقافة والسلطة. فالمسألة هي أن تعمل المشروعيات المتعددة والسلطات المختلفة بمنطق التداول والمشاركة، في ظل نظام مرن للوصل والفصل، يتيح لها المساهمة في العمل الحضاري وفي مشروعات التنمية المختلفة بصورة خلاقة وغنية، مثمرة وراهنة.

أسلمة الحياة
وتلغيم المشروع الحضاري

مقولة «أسلمة المعرفة» تعني أن هناك منظومة معرفية تخص المسلمين وحدهم من دون سواهم. ومهمة الدعاة أن يعملوا على شرحها ونشرها، كالقول بنظرية الإستخلاف، والحاكمية الإلهية، والرؤية التوحيدية الكونية التي تصدر عن حقيقة مطلقة أو أصل ثابت يتجلى معناه وأثره في كل مستويات الوجود ودوائر الحياة ومناشط الإنسان. وهذه المقولة هي واحدة من الآليات الدفاعية التي يلجأ إليها المثقفون العرب والمسلمون في سياق السجال الحضاري الذي لم يهدأ بيننا وبين الغرب منذ قرنين على الأقل. إنها ردة فعل عقائدية على التفوق الغربي في ميادين العلم والفلسفة والمعرفة عامة لا توازي الفعل نفسه، إذ هي تغلب عقلية الدعوة والمناضلة على لغة الفهم وإرادة المعرفة، بقدر ما تنبني على الحجب والتضليل والتبسيط من غير وجه:

1 ـ إن مقولة «الأسلمة» تصنف العلوم والمعارف على أساس ديني عقائدي، في حين أن العلوم تصنف بحسب مواضيعها وحقولها أو طرقها ومناهجها. هذا ما فعله اليونان الذين هم أول من وضع تصنيفاً عقلانياً ومنهجياً للعلوم. وهذا ما يفعله الغربيون منذ عصر النهضة في ما يبتكرونه

من فروع معرفية وحقول علمية. وبالطبع هذا ما فعله العرب في عصور الإزدهار الفكري، إذ صنفوا العلوم بحسب منهجها أو مصدرها أو زمنها، فقسموها إلى عقلية ونقلية، أو إلى برهانية وعرفانية، أو سموها «علوم الأوائل» كما هي نسبة العلوم التي اقتبسوها عن الحضارات القديمة. وفي أي حال، لم يطلقوا الصفة الإسلامية، التي تطلق أساساً على الملة وعلى الفرق الكلامية، لا على الميادين العلمية. لا مراء أن المعطى للدرس والتحليل، بغية معرفته واكتناهه، هو دوماً خاص. ولكن ما يُنتج حوله من النظريات والمفاهيم إنما هو عام لا يخص ثقافة دون أخرى، بقدر ما يشكل أدوات نظرية أو عملية يمكن لأي كان استخدامها أو استثمارها بصرف النظر عن ديانته أو جنسيته.

بهذا المعنى ليس للعلم هوية ثقافية ولو كان موضوعه الهويات. فلو أخذنا علم النفس مثلاً نجد أنه يشكل إطاراً جامعاً في المعارف المشتركة يتجاوز العاملون فيه ثنائية الأنا والغير، دونما تفريق بين واحد وآخر على أساس ثقافي أو ديني. فما يُعتد به هنا هو صلاحية النظريات ومصداقية المفاهيم. حتى في حقل الإناسة، لا فرق مثلاً بين أوروبي وأفريقي أو بين صيني وإنكليزي أو بين عربي وفرنسي، لأن ما ينتجه العاملون في هذا الحقل من الحقائق العلمية يُغني معرفتنا بالإنسان عامة. هذا شأن علم الاجتماع، كما نشأ وتطور، سواء مع ابن خلدون أو مع المحدثين كدركايم وماكس فيبر. فما اكتشفه ابن خلدون في علم العمران حول المجتمع البشري هو ما قاده إليه الدرس والبحث بصرف النظر عن عقائده الدينية الإيمانية. وما ابتكره دركايم أو فيبر في علم الإجتماع قد تحقق بإخضاع الظاهرة الدينية والممارسات التقديسية إلى الدرس العلمي والفحص العقلاني. وهذه هي أيضاً الوضعية في بقية فروع المعرفة، سواء في علوم الإنسان أو الرياضة أو الطبيعة، إذ تشكل جميعا مساحات معرفية مشتركة

للّقاء والاتفاق والتبادل أو للحوار والنقاش والتداول بين العقول بصرف النظر عن هويات أصحابها وانتماءاتهم. وبالطبع ليست المعارف العلمية مطلقة أو ثابتة أو نهائية. من هنا فإن العلم ينشأ ويتكون أو يتطور ويزدهر عبر نقد العقليات والأيديولوجيات أو المدارس والأنساق، فضلاً عن المنظومات الأيديولوجية والنماذج الثقافية، لكشف ما تمارسه من آليات الحجب والتعتيم أو ما تنطوي عليه من أشكال المصادرة والإعتباط أو ما تنبني به من أوهام البداهة وتهويمات الرؤية أو تشبيحات الرغبة والإرادة.

2 ـ إن محاولة أسلمة المعارف تغفل عملية التفاعل بين الحضارات والهويات الثقافية. فالحضارة الإسلامية التي تمحورت حول الحدث القرآني، والتي كانت أداتها اللغة العربية، قد ازدهرت وسادت، بقدر ما أفادت واغتنت من اتصالها بالثقافات القديمة والديانات السابقة من يونانية وسريانية وهندية وصينية ويهودية ومسيحية. هذا ما يجعل، مثلاً، رؤية المسلم كما تشكلت في العصر العباسي تختلف عن رؤيته كما كانت عليه بشكلها الأول في صدر الإسلام، إذ طرأ تطور لا سبيل إلى إنكاره من جراء الترجمات وغزو الأفكار والتأثيرات المتبادلة بين نماذج الثقافة وأنماط العيش. وفي المقابل حصل غزو ثقافي معاكس بفعل انتشار الأفكار والعلوم والمعارف التي ابتكرها المسلمون في المجتمعات الأوروبية. وهذه هي الحال اليوم بعد دخول المجتمعات الإسلامية في العالم الحديث والتأثر بحقائقه ووقائعه، أو الاطلاع على أفكاره ونظمه، أو الإفادة من أدواته ووسائله وسائر منتجاته: لقد طرأ تحول كبير على رؤية المسلم لنفسه وعلى علاقته بأصوله وثوابته، مما يجعل هويته مركبة بل هجينة من حيث تعدد أطوارها وأزمنتها أو اختلاف عناصرها وروافدها. فكيف ونحن ندخل في زمن كوكبي معولم تزداد معه إمكانات التواصل والتبادل بين البشر على نحو لا سابق له! ولذا فإن الحديث عن رؤية إسلامية توحيدية عارية عن التأثر

بالخارج الثقافي أو الديني أو الفلسفي، إنما هو ممارسة نوع من الحجب والزيف في التعامل مع معطيات الوجود، وجهة الأول مِطبّ خلقي وقع فيه الذين أفادوا من علوم الأوائل واليونان ولم يعترفوا بذلك كما أخذ على الغزالي قديماً بعض تلامذته بالذات.

أما الوجه الآخر فهو نوع من التشبيح الأيديولوجي يمارسه المعاصرون الذين تدفعهم محاولات أسلمة المعرفة إلى سحب الداخل على الخارج للإلتفاف على الحقائق والسطو على المعارف. هذا ما يفعله الذين يفتشون عن نَسب أو سَبْق إسلامي لكل إنجاز غربي، كما يتعاملون مع قضايا مثل الديموقراطية والتقدم وحرية المرأة وحقوق الإنسان والمنهج التجريبي... وهذا ما يفعله بشكل خاص، ومن غير حياء خلقي أو تقى فكري، أصحاب التفكير العلمي الذين يعتبرون أن القرآن قد استبق العلماء في ما اكتشفوه من النظريات في حقول كالنفس والطب والفلك والجغرافيا. وهكذا بدلاً من أن يكون الشاغل الأساسي هو إنتاج معارف جديدة حول الواقع والعالم والإنسان، تطغى الإعتبارات الأيديولوجية والنضالية لكي تجعل دعاة الأسلمة يتوهمون بأن ما عرفه الغربيون قد سبقناهم إلى اكتشافه، أو بأننا نملك منظومة معرفية شاملة تقدم أجوبة شافية على كل الأسئلة والقضايا والمشكلات. وتلك هي ثمرة النرجسية الثقافية وعبادة الأصل وهواجس الهوية: الإدعاء والقصور والجهل، فضلاً عن السطو على المعارف التي ينتجها الغربيون من أجل نسبتها إلى الإسلام والمسلمين.

3 ـ إن الكلام على معنى أمبريالي واحد ووحيد يتحكّم في النظرة إلى الكون والعالم والإنسان، أو يتجسد في مختلف وجوه الحياة وأساليب العيش، هو خطاب أيديولوجي يقوم على التبسيط والإختزال لعالم الفكر ومساحات المعنى، كما تتجلى في كتاب الوحي وفي الكتب التي تشكلت حوله. فالنص القرآني هو حمّال أوجه بقدر ما هو فضاء دلالي رحب، أي

هو مولّد للتماثل والتشابه بقدر ما هو منتج للفَرقْ والإختلاف. من هنا التعدد والتباين الذي يبلغ حدود التعارض في التفاسير والتآويل أو في الفرق والمذاهب، كما بَيْن المرجئة والمعتزلة أو بين الجبرية والكَسْبية أو بين الصوفية والفلسفة أو بين السنة والشيعة، هذا فضلاً عن التعدد والتنوع داخل كل فرقة أو مذهب في الآراء والمواقف بين العلماء وأئمة الاجتهاد. وهكذا فالفرق شاسع من حيث نماذج الرؤية والتأويل بين ابن عربي وابن خلدون أو بين الفارابي والغزالي أو بين ابن تيمية وابن بابويه. ولو أخذنا مسألة الزواج نجد مروحة تشريعية واسعة من الأحكام والقواعد تتردد بين النسك والمتعة. فكيف إذا كانت المسألة تتعلق بماهية الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها! عندها تنفتح أبواب المعنى الذي يتوالد ويختلف إلى ما لا نهاية له، إذ الطُرق إلى الله هي بعدد أنفس الخلائق كما قيل.

والقفز فوق هذا المعطى الوجودي المنسوج من واقع الإختلاف الثري والتنوع الخلاق، معناه أولاً فرض وجهة نظر واحدة بصورة استبدادية، لاستبعاد وجهات النظر الأخرى، مما يفتح المجال واسعاً لنشوب الحروب الأهلية والنزاعات الدموية، تحت شعار الفرقة الواحدة الناجية وحدها من دون سواها، كما يفكر أصحاب العقليات الأصولية، المغلقة والمفخخة، الذين يحيلون علاقتهم بديانتهم إلى متاريس عقائدية لمحاربة المختلف في الداخل والآخر في الخارج.

وهو يعني من جهة ثانية نشوء مجتمع شمولي يريد للناس أن يكونوا نسخاً عن بعضهم البعض في الفكر والمسلك، كما في المأكل والمشرب والملبس والمنكح والملهى، وفي كل دقائق الحياة وتفاصيلها، لكي يكونوا على صورة السلف وشاكلته. وفي ذلك حجب للكينونة ومصادرة للعقل وإفقار للمعنى وسجن للحياة بما هي طاقة على الإبداع والتفرد أو على الخلق والتحول والتجدد.

هذا مآل أسلمة الحياة والثقافة، كما يمارسها دعاة التماهي المستحيل مع الأصل والمساواة الخاوية مع النفس لكي يصنعوا النماذج المسيطرة على ما سبق بيانه: الأبله الثقافي، والمفسّر المشعوذ، والأصولي الإرهابي، ولا عجب أن تكون الثمرة: الجهل والقصور أو الاستبداد والخراب.

4 ـ في ضوء ذلك أرى أن ما يحتاج إليه المسلمون الآن ليس أسلمة الحياة والمعرفة، بل أن يدربوا عقولهم على التفكير بصورة حية وخصبة، حرة ومفتوحة، خلاقة ومتجددة، بإخضاع عقلياتهم ومجتمعاتهم وثقافتهم للدرس والتشريح والتعرية، من أجل تشخيص الآفات وتفكيك المشكلات ومعالجة الأزمات بصورة مثمرة وبناءة. فهم يدّعون امتلاك رؤية توحيدية للكون والإنسان والمجتمع، ولكنهم عاجزون في واقع الأمر عن توحيد مجموعتين أو حزبين في حي أو في مدينة. وتلك واحدة من مفارقاتنا الفاضحة وادعاءاتنا الواهية. فالأولى بدعاة الأسلمة مراجعة النصوص ونقد الذات وفضح الممارسات لنزع الألغام التي تفجر مشاريع التقريب والحوار والتوحيد، والإهتمام ببناء المعادلات وخلق الصيغ الحضارية التي تتيح للمجتمعات الإسلامية التعايش والتواصل أو التعارف والتبادل، سواء فيما بينها أو من حيث علاقتها بسواها، بعقلية الشراكة والوساطة وبصورة مدنية تداولية.

خلاصة القول: إن الكلام على منظومة معرفية خاصة بالمسلمين هو تراجع عن عالمية المعرفة التي مارسها في ما مضى العلماء والفلاسفة العرب والمسلمون، سواء بتطوير العلوم التي نقلوها عن الأوائل، أو بافتتاح فروع وحقول جديدة، خصبة وثمينة، أفاد منها الغربيون في نهضتهم الحضارية وحداثتهم الفكرية.

فما يجدي ويغني الآن معرفة وقيمة أو ثروة وقوة، هو كسر الثنائيات الثقافية الخانقة، والإنخراط في ورشة الإنتاج والإبداع، لابتكار معادلات

ومقولات أو علوم ومعارف، تكون قابلة للتداول على ساحة الفكر العالمي، بقدر ما تضيف الجديد والأصيل أو المفيد والمثمر أو الفعال والراهن من شبكات الفهم وصيغ العقلنة أو نماذج العمل وقيم التداول. وهذا هو التحدي والرهان: أن نخرج من قوقعة الهوية، لكي ننتج معارف حول واقعنا وحول العالم نعني بها عالم المعرفة.

القسم الخامس

العرب والكارثة

العرب والعصر

I ـ النخبة والكارثة

لم يعد العالم كما كان عليه من قبل. فالتحولات الجذرية والهائلة والمتسارعة، تغير وجوه النشاط البشري في غير مجال وقطاع. إنه عصر جديد ندخل فيه متعدد اللغات والأبعاد والمستويات بأنظمته ومجالاته وموارده. فهو أولاً عصر رقمي لأن أبجدية الأرقام باتت النظام الأساسي في إدارة العالم والأشياء؛ وهو ثانياً متسارع لأن المعطيات من الصور والرسائل والرموز تنتقل فيه بسرعة الضوء من مكان إلى آخر؛ وهو ثالثاً تقني لأن الأدوات أصبحت تنوب مناب الإنسان في مجالات كثيرة؛ وهو رابعاً وخاصةً كوكبي لأنه خلق أمام البشر إمكانات للاتصال والتبادل والتداول لا سابق لها، بقدر ما جعل الأرض مجرد قرية كونية بوسائطه الإعلامية وتقنياته السبرانية التي تتيح العمل والاتصال من على مسافات بعيدة.

فأين نحن من هذا العصر الجديد؟ وما علاقتنا به؟ هل هي علاقة ربح أم خسارة؟ تقدم أم تراجع؟ بناء أم دمار؟

ثمة من يقول في الجواب على السؤال بأن العرب لم يدخلوا بعد عصر الحداثة الحقيقية والتحديث الفعلي، مع أننا نتجاوز الآن الحداثة إلى

ما بعدها وربما إلى ما فوقها؟ بل هناك من يذهب إلى القول بأن العرب يعودون إلى الوراء لكي يعيشوا خارج الزمن والتاريخ.

لا يجدر التبسيط بالقول إننا نتطور ونتقدم قياساً على ما تفعله الأمم بل على ما رفعناه من شعارات قبل عقود. ولكن لا ينبغي التهويل. فنحن، ومنذ حملة نابليون على مصر قبل أكثر من قرنين، نعيش في العالم الحديث ونفيد من الحضارة السائدة بسلعها وأدواتها وأسلحتها ووسائل لهوها ومختلف منتوجاتها التقنية والمادية. ولا شك أن الكثيرين باتوا حداثيين من حيث تأثرهم بالثقافة الحديثة، كما هو شأن المنتجين في مجالات الأدب والفن والفلسفة وعلوم الإنسان.

ولا مبالغة في القول بأننا منذ زمن بعيد أوروبيون وأميركيون، ومنذ زمن قريب يابانيون وشرق آسيويون، بمعظم أدواتنا وصنائعنا، وبالكثير من كلماتنا وعاداتنا. وبدلاً من أن نقاوم الغزو الثقافي أو أن نشكّل طرفاً ضعيفاً في صراع الحضارات، فالأولى والأجدى أن نعمل على معطيات وجودنا ووقائع حياتنا، لابتكار الصيغ والوسائل والآليات التي تتيح لنا أن ننتج ما به نغزو وننتشر لكي نشارك في صناعة الحضارة.

وأياً يكن، نحن نعيش الآن وسط الصورة، إذ أننا نشغل العالم بقضايانا ومشكلاتنا، من فلسطين إلى العراق، ومن برامج التعليم وحقوق المرأة إلى حقوق الإنسان والحريات الديموقراطية، بل إن بعض أبنائنا المهووسين بإنقاذ البشرية والطامعين في الفوز برضوان الله للدخول إلى جنّة الفردوس، يزرعون الرعب في عواصم الدنيا بممارستهم الإرهابية ومشاريعهم المدمرة. الأمر الذي جعل العالم يخاف منا ويعمل على تغييرنا، ولو بالقوة، على ما تفعل الولايات المتحدة، وعلى ما يتمنى الكثيرون في الخارج، ومن الداخل.

وهكذا فنحن نقيم وسْط المشهد. ولكننا نفعل ونؤثر بصورة سلبية غير بناءة، من حيث علاقتنا بالاختراعات والإبداعات والإنجازات الحضارية والثقافية، إذ أننا لم نشارك حتى الآن في صناعة الحياة وتشكيل النظام العالمي بإنتاج المعرفة والمعلومة أو الأداة والتقنية أو السلعة والثروة أو الفكرة والقيمة، الأمر الذي يرتد علينا سمعةً غير حسنة وسْط الأمم وبين الدول.

طبعاً لا تنقصنا المواهب الكبيرة ولا التجارب المريرة، لا تحصيل المعارف الغزيرة ولا الخبرات المتراكمة. ولكن لا ينبغ أحدنا، خاصة في مجالات العلم والتقنية، إلا في المجتمعات الغربية، كما هو شأن المصري أحمد زويل أو العراقية زهاء حديد. مما يشهد على عقم النظام العربي والسياسي والأيديولوجي، والفكري قبل كل شيء. والمحصّلة لذلك هي شعوب ميتة سياسياً، مجتمعات كسولة لا تقرأ، إدارات لم تنجح في صوغ نماذج تنموية، هويات ثقافية تولد العجز أكثر مما تصنع المعجزة.

هذه الوضعية الوجودية نحن نحمل المسؤولية عنها، أياً كانت العوامل الضاغطة والمؤثرة من الخارج. ومعنى ذلك أن ما يحدث لنا هو من صنع عقولنا وأيدينا، مما يحملنا على نقد الذات، أي على المراجعة والمحاسبة وإعادة النظر، إذا شئنا لغة القدامى. هذا ما يفعله العاقل، في مواجهته التحديات الجسيمة والخطيرة الداخلية والخارجية.

وبما أن الأزمة هي اليوم شاملة ووجودية، بمعنى أنها تصيب عناوين الوجود ومرجعيات المعنى، أي أطر النظر ولغة الفهم أو معايير السلوك ومحركات العمل، فإن إعادة النظر والتفكر، إنما تطال بالذات ما يتميز به الإنسان، أي عالم الفكر ببداهاته ومسبقاته، بثوابته وأصوله، بنظامه وقوالبه، بسياسته وطرائقه، بمفرداته ومفهوماته.

من هنا مسؤولية الذين تصدروا القيادة الفكرية من دعاة ومثقفين، ومن مارسوا الوصاية على العقول والحقوق أو على القضايا والشؤون، لكي نصل بعد عقود طويلة إلى ما وصلنا إليه من العجز والجهل والفقر أو الهشاشة والهامشية والتبعية.

لنعترف بذلك، إذا شئنا أن نعرف لكي نتغير ونسهم في التغيير: الأزمة ليس مصدرها الغير، بل الذات والفكر. هنا يكمن الخلل والعطب: في هواجس الهوية وعقدة المماهاة كما في عقيدة الاصطفاء واستراتيجية الالغاء، في الاختام الأصولية والشعارات الخاوية كما في المشاريع المستحيلة والمقولات المستهلكة، في الثوابت المعيقة والقوالب المتحجرة كما في المناهج العقيمة والأدوات القاصرة. وهذا ما يتجسد بنوع خاص لدى المحافظين الجدد من الإسلاميين كما لدى الرجعيين الجدد من قوميين وماركسيين؛ لدى ديناصورات التراث الذين يريدون لنا العيش في زمن مضى، كما لدى مُسوخ الحداثة العاجزين عن تجديد فكرهم بتقليدهم الأعمى؛ ولا ننسى المفكرين الخائفين ممّا بعد الحداثة، والمثقفين المذعورين من فتوحات العولمة، فضلاً عن المناضلين المفجوعين لسقوط الطاغية في بغداد. ولا عجب أن تكون الحصيلة المزيد من الأزمات والمحن والكوارث، ما دام قادة الفكر يفكرون ويعملون على هذا النحو.

تلك هي الوقائع لدى النماذج المسيطرة على الساحة الثقافية، إذا شئنا الاعتراف، لا لكي نتهم ونَدين، بل لكي نشخص ونعقل وندبّر.

ومؤدى الاعتراف أمران اثنان: الأول هو إعادة النظر بالدور النخبوي الذي مارسه الدعاة والمثقفون بوصفهم وكلاء على القيم والحقوق، والثاني هو إعادة ترتيب علاقة المرء بفكره وهويته.

II ـ بربريتنا

إن سؤال العصر، بحقائقه ومتغيراته، بأزماته وإخفاقاته. يرتد علينا نحن الذين نثير المسألة ونطرحها للمداولة والمناقشة. فإذا كانت الأوضاع على ما هي عليه من البؤس والتردي، فمعنى ذلك أن على قادة الفكر أن يحملوا المسؤولية، لكي يعيدوا النظر في الدور الذي مارسوه بوصفهم أمناء على الحقيقة والحرية، أو أوصياء على الهوية والأمة، أو وكلاء على مستقبل البشرية.

وإعادة النظر تشمل الفريقين، سواء الذين ينطلقون في مشاريعهم من منطلق ديني لاهوتي أو من منطق فلسفي ناسوتي.

فبعد كل ما حصل من فشل وإخفاق، لم يعد أحد أولى من سواه بالشأن العام أو بالمصلحة المشتركة. ولذا ليست المسألة الآن استبدال دور نبوي بآخر تتغير معه المضامين والشعارات، مع الاحتفاظ بعقلية النخبة ونظام الوكالة أو منطق الوصاية، على ما يعتقد بعض العلمانيين والحداثيين من العرب. فنحن إذ نفكر على هذا النحو، نقع في الفخ نفسه: الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة أو معرفة الحلول القصوى، على ما يدعي فقهاء الشريعة والنص أو كهنة الحداثة والعقلانية.

لقد ولّى زمن الداعية مبلّغ الرسالة وناشر الدعوة الذي أشرقت عليه أنوار الحقيقة والهداية، والذي يقول اللهم اشهد أني بلغت، تماماً كما ولى زمن المثقف بوصفه مفتتح الحداثة أو مشعل الثورة أو عاشق الحرية أو رمز القضية المقدسة.

هذه الوصايات النبوية والتهويمات التنويرية قد فقدت مصداقيتها ومشروعيتها وفاعليتها، على وقع الخسائر المتزايدة والهزائم المتلاحقة والمآسي المتكررة، سواء من حيث فهم العالم وتشخيص وقائعه أو من حيث تدبّر أزماته والتأثير في مجرياته.

لنعترف بالحقيقة. فما تفعله النخب الآن، من نعوم تشومسكي إلى حسن حنفي، مثالاً لا حصراً، هو أن تنتج عزلتها وهشاشتها في مجابهة المتغيرات. ولا مراء أن الوضع في العالم العربي، هو الأكثر بؤساً في هذا الخصوص. ذلك أن ما تتقنه النخب هو ممارسة ما تعلن الحرب عليه، بقدر ما تنتهك ما تدعو إليه، كما تشهد على ذلك ساحات الثقافة، حيث تسود إرادة التأله وشهوة التكالب على المناصب والجوائز، أو حيث تزدهر استراتيجيات النبذ والإلغاء.

والمؤدى المعرفي، لهذا الاعتراف، بالنهاية الفاشلة التي آلت إليها مشاريع المثقفين وأدوارهم، هو التخلي عن دور الوصاية، وإعادة النظر في مفهوم التغيير وآلياته. فالمجتمع لا يغيره الساسة والمثقفون وحدهم، وإنما يغيره كل المنخرطين فيه، على هذا الوجه أو ذاك، سلباً أو إيجاباً، تخلفاً أو تنمية، خراباً أو عمراناً.

من هنا فالمسؤولية عما يحدث من فوضى وفساد أو عجز واستبداد، وإن كان يحملها أهل الحكم والإدارة بالمعنى القانوني والسياسي، فإنها تشمل الجميع بمعناها الخلقي والمجتمعي، أي كل الفاعلين الاجتماعيين على تعدد حقول إنتاجهم وعلى اختلاف مواقعهم على الخريطة الاجتماعية، بمعنى أنها تطاول أهل السياسة والثقافة، رجالات الأعمال وأصحاب الشركات، صناع القرار والمنتجين للأفكار، كما تطاول الذين يترجمون القرارات أو يتداولون الأفكار، لكي يعيدوا إنتاجها اليومي والمُعاش في قطاعات الإنتاج وميادين الممارسة.

وهكذا فإن الانخراط في العمل العام تحت صورة النبي المخلص أو البطل المحرر أو الولي القائد أو الأب المؤسس أو الزعيم الأوحد، وسوى

ذلك من الصور والنماذج التي يفزع إليها الناس، والتي يدعي أصحابها احتكار القضايا أو امتلاك ترياق الحلول أو اجتراح المعجزات بمحض إلهامهم أو عبقريتهم، من دون توسط سواهم من العاملين والمنتجين في غير حقل وقطاع، مثل هذه الأدوار باتت من قبيل الدعوات الرسولية الكاذبة والمهمات النخبوية المفلسة والفاشلة.

إن العالم تتغير صورته اليوم على نحو أصبحت معه صناعة الحياة وتنمية المجتمع والإعداد للمستقبل مسؤولية متبادلة وصناعة مشتركة. مما يعني أنه لا مهرب أمام المثقفين والدعاة من ابتكار صور وأدوار جديدة، تُعاد معها صياغة المفاهيم المتعلقة بالمجال العمومي والعالم المشترك الذي يربط ما بين الناس بوصفهم كائنات اجتماعية.

ثمة وجه آخر للتغير يتعلق بدور الفرد كفاعل اجتماعي أصبح يعتمد على تشغيل قواه الذهنية واستثمار طاقته الإبداعية، بقدر ما أصبح العمل، في أي حقل كان، يقوم على نظام المعلومة الكونية، انتاجاً وتخزيناً أو قراءة وتركيباً. بهذا تُفتتح أمام البشر آفاق جديدة للوجود والحياة تتيح للواحد أن يفكر ويتصرف بصفته مسؤولاً عن نفسه أو صانعاً لحياته، من غير وصاية نبوية أو وكالة نخبوية أو سيطرة بيروقراطية.

ومن المفارقات في هذا الخصوص، أن بعض المثقفين يتساءلون عن السر الذي جعل البشرية لا تتحسن أحوالها الخلقية والإنسانية، بل قادها إلى التراجع، مع كل هذا الحشد من عمالقة الأدب وعباقرة الفن وشيوخ الفلسفة وعظماء الأنبياء والمصلحين. ذلك أن ما يفترضونه الحل أو العلاج أو الترياق، هو الذي يصنع الأزمات وهو الذي يولد المآزق أو الكوارث، كما يتجسم، ذلك مثالاً، في الطريقة التي يتعامل بها بعض الكتاب مع رموزهم وأعلامهم ومن يعتبرونهم الآباء المؤسسين في هذا الحقل أو

سواه، وذلك حيث تمارس تجاههم طقوس وفروض التأليه والتعظيم والولاء، وحيث تعطى لهم كل الامتيازات والحقوق من دون سائر خلق الله، من نيل الجوائز إلى حفلات التكريم المتلاحقة، ومن إقامة النصب والتماثيل إلى إنشاء المكتبات والمتاحف على أسمائهم. هنا يكمن مصدر العطب: أن نعتقد بأن هناك من هو الأذكى والأعلم أو الأحق والأولى أو الأفضل والأحسن، ومآله أننا سوف نحصد المزيد من الجهل والعجز والفقر والاستبداد.

ثمة وجه ثالث للتغير يطاول علاقة الفاعل الاجتماعي بأفكاره وأدواته المعرفية. فالتفكير الحي والمتجدد، المثمر والفعال، لا يقتصر، تحديداً، على العاملين في ميادين المعرفة ومراكز البحث من العلماء والفلاسفة والمفكرين. وإنما هو شأن كل منتج وفاعل في دورة الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية، أكان عالماً أم رجل أعمال، فيلسوفاً أم صناعياً، شاعراً أم تاجراً.

ما من أحد يعرى في النهاية من استخدام فكره. ولذا فإن التصورات والنظريات التي ينتجها المختصون في فروع المعرفة حول العالم والواقع، لا تتوجه إلى أناس هم مجرد أدوات يتلقفون الأفكار، لكي تختم على عقولهم، وإنما تتوجه إلى أناس هم ذوو وعي وعقل وخبرة وإرادة وموقف، أي يملكون القدرة على تداول الأفكار وإعادة إنتاجها، بشكل أو بآخر، على سبيل التعديل والتغيير، إغناءً وتوسيعاً أو اختزالاً وتبسيطاً. وهذا هو مؤدى العقل التداولي كما أطرح فكرته وأحاول صياغته: كل من يتداول فكرة من الأفكار يصنع نسخته الخاصة منها، لأن الأفكار لها حياتها وصيرورتها كمفاهيم متحركة ومرتحلة ومتغيرة، أو كمعان هي قابلة دوماً للنسخ، اختلافاً وتبديلاً، باختلاف سياق ورودها وتغير منطق ترتيبها أو طرق توظيفها واستثمارها.

وهكذا نحن إزاء تغيرات تعني أنه لم يعد مجدياً إدارة العالم بعقليات وأدوات العصر الحداثي والصناعي، حيث ازدهرت النخب التي تهاجم النصوص المقدسة لكي تلبس لبوس الأنبياء من جديد، بتقديس العقل أو الإنسان. إننا نتخطى الآن العصر النخبوي والجماهيري، كما نتخطى العصر اللاهوتي والعبودي، للولوج في عصر كوكبي تنفتح آفاقه وتتشكل قواه وفاعلياته مع نظام الشبكة ومجتمع المعلومة، مع الحداثة الفائقة والتقنية الجبارة، مع الرجل الميديائي والإنسان الرقمي. . .

خلاصة القول: هل ضرب مفهوم النخبة، كذات بشرية واعية وقاصدة، هو لمصلحة ذات أخرى عمياء تعمل من غير قصد، هو الطوطم التقني أو الإله الرقمي الذي يتحكم بصانعيه على ما يرى الذين يخشون غلبة الافتراضي على الواقعي، والصنعي على الطبيعي، والآلي على الإنساني؟

لا يجدر بنا التهويل أو التبسيط. المتاح والمجدي في ضوء التحولات، هو إعادة الفهم والتركيب. فإذا كانت الإنهيارات والإخفاقات في الشعارات والمشاريع، أو الانفجارات والطفرات في الأدوات والمعلومات والمعارف، إنما تزعزع صورة النخبة، فإنها تصدع في الوقت نفسه، صورة الإنسان، بطوريه الديني والفلسفي، اللاهوتي والحداثي، أي مجمل المعاني والقيم والنماذج التي شكلت، طوال قرون مديدة، بداهات ومرتكزات العمل الحضاري، مما يعني أن المسألة تتجاوز الآن النقد الثقافي، بالمعنى العرقي والإناسي، نحو النقد الفلسفي بالمعنى الوجودي، أي تتجاوز صراع الهويات الثقافية بين عقل عربي وعقل غربي أو بين نسق إسلامي ونسق حداثي، إذ هي تتعلق بهوية الإنسان وكينونته بالذات.

لنعترف مرة أخرى، لكي نرى كيف نتغير ونغير. ما يجب العمل عليه

لتغييره، هو مفهوم الإنسان الأعلى والكائن الأسمى الذي هو أشرف المخلوقات أو سيد الطبيعة، على ما نجد في التعليم الديني والمقول الفلسفي. فالإنسان يكاد يدمر نفسه وبقية الكائنات، بتألهه ونرجسيته، بعنصريته واصطفائيته، بشراسته وتكالبه. فالأولى ممارسة التقى الفكري، بحيث نخفف من تبجحاتنا المتعالية وادعاءاتنا المثالية. فنحن أدنى مكانة وأقل شأناً مما ندّعي بكثير. وما أبلغ قول ذلك العالم المختص في مجال التطور، والذي عندما سئل عما إذا كان تم العثور على الحلقة المفقودة بين الإنسان والقرد، فأجاب بتهكّم سقراطي: كنا نبحث خطأ، ذلك أن الحلقة المفقودة هي نحن بالذات. وذلك هو مفهوم «الإنسان الأدنى» كما أحاول بلورته، كصيغة وجودية تفتح أفقاً مغايراً للتنمية البشرية، تتيح لنا قبول بعضنا البعض وبناء عالمنا المشترك، بقدر ما تحملنا على رعاية بقية المخلوقات. وتلك هي الأمانة.

III ـ آلة الخراب

إن سؤال العصر يتوقف على كيفية التعامل مع الماضي الذي لا ينفك يحضر بقدر ما يسهم في صناعة المستقبل، سلباً أو إيجاباً، عائقاً أو محَفِّزاً. ولا يوجد مجتمع يشغله ماضيه كما تفعل المجتمعات العربية. ومع ذلك لا يعرف العرب كيف يستغلون تراثهم بقدر ما يتعلقون به تعلّقاً أعمى. وهكذا فهم يملكون تراثاً ثقافياً غنياً كما يملكون موارد طبيعية هائلة، ولكنهم لا يحسنون تحويل ذلك إلى معارف جديدة قيمة أو إلى نماذج تنموية ناجحة.

ذلك أنهم يصرّون دوماً على العودة القهقرى إلى زمن التأسيس لكي يستعيدوه بصورة هزلية كاريكاتورية، أو لكي يمارسوا علاقتهم به فقراً ومسخاً وتشويهاً.

هذه هي المحصلة بعد دهرٍ من السعي والنضال أو الجهاد: مشاريع فاشلة أو دعوات مدمّرة يشبه بعضها بعضاً ويستنسخ الواحد منها الآخر.

والعلة في ذلك تكمن بالدرجة الأولى في ثوابت الهوية ونماذج الثقافة، في طريقة التفكير وسياسة العقول، كما تتجسّد لدى الأمناء على الحقيقة والأوصياء على قضايا الأمة. لنحسن التشخيص، لكي نعرف كيف نخرج من المأزق: الثقافة عندنا هي العطل والعائق عن المشاركة في صناعة الحضارة السائدة.

وآية ذلك أنه لا توجد أمة على وجه الأرض، غير العرب، تملك هذا الكم الكبير من الدعاة وديناصورات التراث الذين يملأون الأسماع والشاشات، لكي يختموا على العقول بالدعوة إلى عبادة السلف وتقديس النصوص، بتحويل الثوابت إلى أصنام عقائدية وأوثان فكرية، فضلاً عن التفتيش عن مشروعية كل قول وفعل لدى الماضين.

ذلك هو الوباء الذي يفتك بالمجتمعات العربية: الخضوع لمنطق الفتوى الأعمى، والتخلي عن أهم ما يتميّز به الإنسان: الطاقة الفكرية والقدرة على الخلق والابتكار أو على التجديد والتغيير. ولعل هذا ما يفسر تراجع التعليم في البلدان العربية: اجتياح الثقافة الدينية بشاشاتها ومعارفها الميتة ونماذجها المتحجّرة للمؤسسات التعليمية في المدرسة أو الجامعة.

هذا ما لا نراه وسْط الرؤية. فالجرثومة تكمن في ما ندافع عنه ونقدسه، أي في الثقافة المسيطرة بمسبقاتها وثوابتها وتحكّماتها. ولذا فما نحتاج إليه هو أن نشتغل على أفكارنا وتراثاتنا بالدرس والفحص، بالتحليل والتفكيك، في ضوء الأزمات والمتغيرات، من أجل تحويلها بصورة مثمرة وبناءة وراهنة، بعيداً عن عقدة المماهاة الخاوية وجرثومة التضاد المدمّرة.

فدعوى المطابقة مع الأصول هي مستحيلة بقدر ما هي خادعة ومدمّرة، تماماً كما أن دعوى الاختلاف التام عن الغير والغرب هي أيضاً مستحيلة وغير مجدية بقدر ما تنطوي عليه من وجوه الزيف والنفاق، فنحن غربيون منذ زمن في معاشنا ومعارفنا ومعظم أسباب حياتنا.

وهكذا ليست المسألة أن ننقطع عن التراث، وإنما هي كيفية صرفه وتحويله إلى عملة حضارية راهنة، تماماً كما أن المسألة ليست أن نتماهى مع الغرب، بل أن نحيل علاقتنا بمنجزات الحداثة إلى عملة فكرية قابلة للتداول العالمي.

بالطبع ليست الأفكار مقطوعة الصلة بالواقع. بالعكس، إن فكرنا هو علاقتنا بالوقائع والأحداث. ولذا فإن مشهد الواقع يتغيّر بقدر ما يتغيّر نظام الفكر أو تتحوّل سياسة العقل أو تتجدّد استراتيجية المعرفة. والتغير قد يكون سلباً وفقراً وتراجعاً إلى الوراء، وذلك بقدر ما تكون الأفكار هشّة أو عقيمة أو مستنفدة. وبالعكس، إن الأفكار الحية والخصبة، إنما تستحيل نمواً وثراءً وازدهاراً، بقدر ما تنبثق في أتون التجربة والمعاناة، وبقدر ما تتشكل عبر إخضاع الظاهرات أو الآفات أو الأزمات للدرس والتحليل، بغية اجتراح الإمكان الذي تبتكر معه الحلول وتنفتح الفرص والمجالات.

على هذا المستوى تتجاوز الأزمة صراع الهويات الثقافية، لكي تأخذ بعدها العالمي وطابعها الكوكبي، بقدر ما تطاول البشرية جمعاء، بإسلامها وغربها، بعربها وأميركييها، وسائر أممها، من دون استثناء.

هذا ما تطمسه مقولة الصدام: إن التنين يقيم في داخلنا ويتغذى من هواماتنا وهواجسنا وعصبيتنا ونرجسيتنا وشراستنا، أي من كل ما يحيل الإنسانية إلى بربرية. هذا هو إنسان العصر كما يمارس إنسانيته: إنه

عدواني، جهول، ظلوم، مفسد في الأرض، سفاك للدماء، يصنع الخسائر والكوارث، على ما يجري وصفه في الآيات القرآنية.

ولكن حماة الهوية يثبتون دوماً الجهل بما يدّعونه أو انتهاك ما يدعون إليه. فهم يتمسّكون بالجانب العقائدي في النص، الذي هو مجرّد حافز للتفكر والتدبّر، ويهملون ما هو أهم: الوصف الوجودي الذي يُفسّر محنة المعنى وخراب القيم ومأزق الوجود.

أياً يكن، لا يجدي حل المشكلات التي باتت اليوم عالمية، كونية، من غير إعادة النظر في مفهوم الإنسان نفسه. فمشكلة البشر هي مع أنفسهم بالدرجة الأولى. يستوي في ذلك الجميع. فمشكلة أميركا، مثلاً هي مع قوتها وجبروتها وغطرستها، ومشكلة العالم الإسلامي هي مع هشاشته وهامشيته ونرجسيته.

ولذا لا مصداقية لمن يلجأ إلى تقسيم البشر قسمةً حاسمةً بين إيمان وكفر، أو خير وشر، أو مدنية وبربرية. لنعترف جميعاً بأننا أقل شأناً مما ندعي بكثير. فمن يجرؤ اليوم على أن يدعي بأنه أكثر إنسانية من سواه بعد كل هذا الحصاد الهمجي والوحشي؟! ومن يجرؤ الآن على النطق باسم العروبة والإسلام بعد كل هذه الارتكابات والفظائع والكوارث؟!

فالأولى أن يفك الدعاة، على اختلاف شعاراتهم، وصايتهم الفاشلة على القضايا والقيم، للانخراط في المراجعة النقدية للمبادئ والبرامج والمهمات التي أورثت كل هذا العجز والتردّي والإحباط فضلاً عن الأشلاء والدماء.

والأولى أن يعتذر الحماة من الناس عن عقائدهم وفقههم وأحزابهم التي آلت إلى زرع الفتن وتحويل النصوص، بما هي فضاء رحب لتعدّد المعنى والتباساته، إلى متاريس إيديولوجية لإطلاق النار على المختلف في الداخل وعلى الآخر في الخارج.

والأجدى أن نشخص أمراضنا وأن نعترف بقصورنا، لكي نعقِل ونتدبر، أو لكي نعرف كي نتغيّر ونحسن الخروج من المآزق التي نصنعها بعقولنا وأيدينا. وهذا مؤدى مفهوم «الإنسان الأدنى»: إنّ نقد الذات هو الأَوْلى.

أما العقل التداولي فمن مقتضياته ردمُ الهوة بين العمل الفكري والعمل اليدوي، وكسر ثنائية النخبة والجمهور، وتخطّي ثنائية المعرفة العلمية والمعرفة العامية، بحيث نعترف بالآخر، معرفياً، وذلك بالتعامل مع الناس، أياً كانت مهنهم ومواقعهم وفئاتهم، بصفتهم أصحاب اختصاص وأهل خبرة ومعرفة في مجالات عملهم.

ولكن حماة الهوية، ممن ختمت على أذهانهم وأبصارهم أصنامُهم العقائدية، يريدون للناس أن يكونوا مجرد أرقام أو قطعان، أي آلات عمياء لتنفيذ مشاريعهم الفاشدة والمدمرة للحياة والعمران. مرة أخرى هذه هي آلة الخراب: أن نعتقد أن بوسعنا أن نكون نسخة طبق الأصل عن أسلافنا أو عن غيرنا. مثل هذا الاعتقاد هو أشبه بأسلحة الدمار الشامل التي تدمر الطاقة الحيوية وتعطل القدرة على الخلق والابتكار لممارسة الوجود على سبيل الاستحقاق والازدهار.

هل أنا أفكر ضد التيار الغالب أو ضد إجماع الأكثرية الغالبة؟ إذا كانت الأوضاع هي ما عليه من العجز والتردّي كما يجمع على ذلك الأكثرون، فمعنى ذلك أن الأجدى هو أن نفكّر بطريقة مغايرة، لتجديد شبكات الفهم وصيغ العقلنة وقيم المداولة. هذا أقل ما يمكن أن يقوم به من يشتغل في ميدان من ميادين المعرفة. أما أن نتمسّك، بحجة الدفاع عن الهوية والأمة، بما هو سائد من العقليات والسياسات والزعامات والتنظيمات، فإنّ ذلك يعني أيضاً، مرة أخرى، أننا نفكر ونعمل بطريقة هي

أخطر من أسلحة الدمار الشامل. أليس هذا ما تشهد عليه الساحة العراقية، حيث يسعى العرب بعقولهم المفخخة وأفكارهم البائدة وهويتهم العاجزة على تحويل العراق إلى بحر من الدماء وتدمير صيغة العيش المشترك بين أهله؟! ومع ذلك فنحن نرفض الإصلاح المفروض أو الآتي من الخارج، فيما نحن في الداخل نشهد على عجزنا عن محاربة الفساد والاستئثار والاستبداد، وعلى أننا ننتج قيودنا ومآزقنا، بقدر ما نشهد على جهلنا، إذ نحن نستنكر ما يفاجئنا من فواجع وكوارث، فيما هو من بنات أفكارنا التي ندعو إليها وندافع عنها.

IV ـ فضائح الروحانية

من المقولات الرائجة في الفكر العربي والإسلامي أن الشرق مفرط في الروحانية، وأن الغرب هو على العكس من ذلك مغرق في المادية. وهذه مقولة واهية تكذبها الوقائع والشواهد بقدر ما تنقضها الأقوال والخطابات.

ولو عدنا إلى التراث، بدءاً من النص القرآني، نجد أن مصطلح الروح ليس مصطلحاً مركزياً مقارنةً بمصطلح آخر، هو مفهوم «الغيب» الذي يتكرر في أكثر من آية وسورة. وعالم الغيب ليس عالماً روحانياً، وإنا هو ما يغيب عن عالم الإنسان من الأشياء والكائنات.

والدليل على ذلك أن العالم الآخر، كما جرى وصفه والحديث عنه في الخطاب القرآني، هو عالم حسي، بل عالم مفرط في حسيته ومتعه. ولذلك فإن أبا حامد الغزالي، الذي هو أبرز متكلم في الملة الإسلامية، قد كفّر الفلاسفة لأنهم قالوا بروحانية النفس وبأن النعيم أو الشقاء الأخروي إنما هو ذو ماهية روحانية.

إن ثنائية الروحاني والجسماني هي في الأصل ثنائية فلسفية، مما

يجعلني أذهب إلى القول بأن الكلام على مذهب روحاني إسلامي إنما هو تأويل يوناني أو مسيحي متأخر، على ما يمكن أن أتأول قراءة الآيات القرآنية.

لا مراء أن ثنائية الروح والجسم قد تم استيعابها وأسلمتها، بعد عصر الترجمة، حتى غدت مقولة إسلامية شأن سواها من المقولات الفلسفية التي تأقلمت في الفضاء الثقافي الإسلامي.

ولكن ذلك لا يعني أن الإسلام روحاني والغرب مادي. أولاً لأن المسيحية انتشرت في الغرب أكثر مما انتشرت في الشرق. والبعد الروحاني في المسيحية يطغى على المعطى الجسماني، كما يتجسد ذلك في التعامل السلبي مع الجسد ورغباته من خلال مفردات الإثم والخطيئة.

في الإسلام المسألة مختلفة، إذ ينظر إلى الرغبات والشهوات بوصفها حاجات تجري تلبيتها بقدر ما يتم ضبطها وشرعنتها من خلال القواعد والأحكام. والمروحة التشريعية في القرآن واسعة من حيث تلبية الرغبات كما تشهد الآيات المتعلقة بالزيجات والمتع. ومن المفارقات أن بعض رجالات الدين يتهمون الغرب بأنه يصدر لنا المتع الحسية، فيما نحن ننسى أن بعضنا يشرّع للمتعة ويُدافع عنها، بينما هي مجرد قضاء للوطر ودفع الأجر. وهكذا ففي مسألة الشهوات، تتغلب في الثقافة الإسلامية مساحة التحليل والإباحة على أحكام الحظر والتحريم.

قد يُقال هنا إن العلمانية التي سيطرت في الغرب، بعد الانتصار على الكنيسة ورجالاتها، هي طغيان للنزعة المادية والمذهب الدهري أو الدنيوي. وهذه الحجة مردودة من وجوه: الأول أن العلمانية بما هي علم بالدنيا، ليست بعيدة عن النظرة الإسلامية، إذا شئنا الرجوع إلى الحديث القائل: أنتم أعلم بشؤون دنياكم.

والوجه الثاني وهو الأهم، أن العلمانية، بما هي تحرر من السلطات الدينية وانتقال من المرجعية الغيبية اللاهوتية إلى المركزية البشرية العقلانية، لا تعني مطلقاً طغيان المادي على الروحاني. فهذه ثنائية خادعة. لأنه لا أحد يستطيع الانسلاخ عن جسده أو استئصال شهواته. وإنما يتعلق الأمر، في النهاية، بطريقة سوس المرء لذاته ونمط تعامله مع أهوائه وكيفية إدارته لاختلافه عن سواه، وفقاً لمعيار أو مبدأ أو شريعة أو قيمة، أي يتعلق بعالم الثقافة، بما هي بمعنى من معانيها، العمل على الطبيعة، بتصنيعها وتحويلها، أو بالعمل على إنمائها وإغنائها، باستخدام لغات الفهم ومنطق العقلنة أو نظمة البرمجة أو أحكام الشرعنة والقولبة.

وهكذا فالأمر يتعلق بمرجعيات المعنى، التي يتدبر بها البشر وجودهم وينظمون اجتماعهم. ولا فرق هنا بين مجتمع وآخر. فالكل يحتاجون إلى سقف رمزي يستمدون منه المعنى الذي يخلعونه على حياتهم وأعمالهم، على اختلاف العقائد والمذاهب والأصول، وسواء تعلق الأمر بالله أو الإنسان أو العقل أو الوطن المفدّى أو المصلحة العليا أو الزعيم الأوحد والقائد والمرشد...

على هذا المستوى من النظر والتأمل، يبدو الكلام على روحانية الشرق أكذوبة، بل فضيحة، كما تشهد المقارنة بيننا وبين المجتمعات الغربية، وكما تشهد علينا بصورة خاصة أحوالنا وأوضاعنا وطرق تعاملنا مع مفردات وجودنا، من أبسط الأمور إلى أخطر القضايا والشؤون، من النظافة والأناقة إلى التصحّر والتلوث، ومن الجهد والعمل إلى السياسة والإدارة، ومن المعرفة والعلم إلى المبادئ والقيم.

ولا تعسّف في القول، نحن لا نحسن احترام القيم بقدر ما نمارس هدر الوقت والجهد والثروة.

ونحن نتعوذ بالله من الشيطان، ولكننا لا نتورّع عن ممارسة التبذير بصورة فاحشة. ثم إننا نؤكد على أن النظافة من الإيمان، ولكن أكوام النفايات التي تحيط بمدننا وقرانا تشهد على عكس ذلك.

على صعيد العلاقات في ما بيننا فهي الأسوأ من حيث التسلط والاستبداد، وأما على صعيد العلاقة مع المعرفة نحن الأكثر ادّعاءً وزيفاً بقدر ما نتوهم أننا نعرف كل شيء، أو أن ما يعرفه الآخرون ونفيد منه قد سبقناهم إلى معرفته. وأما من حيث العلاقة مع الإيمان نفسه، فنحن نتّهم الغير بالمروق والزندقة، فيما نحن نحيا الحياة بقضها وقضيضها ونتصارع على الحطام حتى كسر العظم من غير معيار عاصم أو مبدأ رادع. وأخيراً، لا آخراً، من حيث العلاقة مع الله الذي هو مصدر القيم ومرجع المعنى، فإننا نتقاتل باسمه أو نذبح الأبرياء لوجهه. فيا لها من روحانية فاضحة تجسد علاقتنا بالمثل والقيم، على النحو الأسوأ والأبشع أو الأفظع.

فالأحرى أن نستيقظ من سباتنا الروحاني، لكي نعيد النظر في مقولاتنا وادعاءاتنا وتصنيفاتنا التي تترجم زيفاً وجهلاً وتخلفاً.

والأجدى أن ننظر إلى الأشياء بعين مركّبة، إذا شئنا أن نعرف أنفسنا وأن نفهم أزمتنا. فالإنسان ذو وجوه مختلفة وأطوار متراكمة وأبعاد متعددة. والوجه الذي لا يطغى في الظاهر يعمل في الخفاء ويعود بصورة سيئة أو مرعبة، كما نمارس دنيويتنا المتوحشة تحت ستار روحانيتنا المتعالية.

ما تطمسه مقولة صدام الحضارات

I ـ حروب الداخل

ما زالت مقولة هنتنغتون حول صدام الحضارات تستثير المناقشات الصاخبة والتأويلات المختلفة، بصرف النظر عن مقاصد أصحابها من وراء إطلاقها.

إنها مقولة تفتح شهية السجال وتجسد إرادة العداء، بقدر ما تتحول إلى بيان لإعلان الحروب الرمزية وتغذية حملات الكره والعداء وتأجيج النزاعات الدموية بين المجموعات البشرية.

هذا مآل المقولة، على ما جرى استخدامها، بعد الحادي عشر من أيلول، من جانب الأصوليات المتصادمة، ولكن المتواطئة بعضها مع بعض، على ضرب الاستقرار وتخريب أمن العالم أو تدمير منجزات الحضارة، كما هو شأن الأصولية الإسلامية الجهادية أو الأصولية البروتستانتية الأميركية أو الأصولية الصهيونية الاستيطانية، وسواها من الأصوليات العنصرية التي يتعامل أصحابها مع هوياتهم وقضاياهم بصورة أحادية، مغلقة، اصطفائية، عسكرية.

من هذا المنطق تعاملت مع مقولة هنتنغتون، كما بيّنت ذلك، بشكل

خاص، في كتابي: العالم ومأزقه، حيث انخرطت في مناقشتها، بصياغتي للأطروحة التداولية في مواجهة مقولة الصدام الحضاري.

وهكذا، فأنا أجد أن هذه المقولة تنطوي على الحجب والخداع والزيف، وتنتج الإعاقة والتخلف والاستبداد، بقدر ما تولد المزيد من الفوضى والإرهاب والدمار، سواء من حيث فهمنا لمجريات العالم، أو من حيث واقع العلاقة بين الإسلام والغرب، أو من حيث وعي المسلمين لذواتهم وطريقة إدارتهم لشؤونهم وقضاياهم.

1. فهي تتعارض مع سير العالم الآخذ في التعولم والتوحد، بمختلف هوياته الثقافية وخصوصياته المجتمعية، وبصورة تجعل المصائر والمصالح متداخلة ومتشابكة. هذا ما تشهد به المشكلات الأمنية والمالية والبيئية والصحية التي باتت مشكلات عالمية، كما يشهد به تعاظم ظاهرة الانتقال بين البلدان والاختلاط بين الناس. وهكذا فالهويات والعلاقات بين البشر تزداد عولمةً، سواء تعلق الأمر بالإسلام أو بالغرب. هناك اليوم عشرات الملايين من المسلمين المقيمين في أوروبا والولايات المتحدة، ممن هم ذوو هويات هجينة وجنسيات متعددة. من هنا فإن الفصل الحاسم بين البشر، تبعاً للديانات أو للغات والأعراق، إنما هو مهمة مستحيلة بقدر ما هي قاتلة، إذ هي تحيل الهويات والأوطان إلى معسكرات متصادمة مآلها الفرز العنصري والتطهير العرقي.

2. تتعاطى مقولة الصدام مع المجموعات الثقافية بوصفها عوالم مغلقة، صافية، متجانسة، ثابتة، بقدر ما يريد أصحابها للناس أن يكونوا نسخاً بعضهم عن بعض أو مرايا لأسلافهم أو عبدة لأصولهم ونصوصهم. هذا المنطق الذي يقوم على المماهاة والمساواة التامة بين المرء ونفسه أو بين الأفراد أنفسهم، مآله الاستبداد السياسي والعمى الأيديولوجي والهُزال

الوجودي، كما تترجم الأصوليات على أرض الواقع، أكانت دينية أم طائفية أم قومية. . .

إنها أحادية الأصل والاسم والشعار والكلمة والرأي والصوت التي تطمس ما ينطوي عليه كل مجتمع، كبر أم صغر، من مظاهر التعدد والاختلاف والتنوع. هذا شأن الغرب كما هو شأن الإسلام. كل واحد من هذين العالمين المتعولمين هو عالم مركب وغني من حيث بنيته الثقافية أو تشكيلته التاريخية، بقدر ما هو منسوج من التعدد والاختلاف في اللغات واللهجات أو الأجناس والأعراق أو الطوائف والمذاهب، فضلاً عن التباين والتنوع في الثقافات المختلفة الفرعية أو التحتية أو الهامشية. . .

وهكذا فإن مقولة الصدام تحجب حقيقة الصراعات التي ينطوي عليها كل مجتمع أو كل عالم ثقافي. والتاريخ يشهد بأن الصراعات الداخلية التي شهدها الغرب، كالحروب الدينية في أوروبا والحروب العالمية الطاحنة، لم تكن أقل خطراً من الصراعات مع الخارج، بل كانت أفدح وأفظع في خسارها وآثارها.

وهذا أيضاً شأن العالم الإسلامي. فقد كان على امتداد تاريخه نهباً لفتن أهلية وخلافات وحشية، منذ حرب صفّين إلى النزاعات المعاصرة بين الدول والطوائف أو بين القبائل والفصائل، والتي هي أشرس وأعنف وأشد خطراً وظلماً من الحروب مع الخارج. والشاهد هو الحرب الأهلية اللبنانية بفظائعها وأهوالها وخسائرها.

من هنا فإن مقولة صراع الحضارات تصرف العرب عن حل صراعاتهم الداخلية، بقدر ما تشهد على عجزهم عن ابتكار صيغة حضارية مدنية تحد من الاستبداد السياسي والنزاع الأهلي والاختلاف الوحشي.

ومن المفارقات الفاضحة أن كثيرين من العرب والمسلمين الداعين

إلى مقاومة الغزو الثقافي والهيمنة الحضارية للغرب، لا يجدون لهم ملاذاً أو متنفساً إلا في البلدان الغربية نفسها، كما فعل الخميني في باريس، أو كما يفعل حزب التحرير الإسلامي في لندن. وهذا يعني أحد أمرين: أن الثقافة الغربية التي نُعلن الحرب عليها تتيح لنا، ما لا تتيحه ثقافتنا التي ندافع عنها، من حيث احترام الحقوق والحريات أو من حيث مراعاة مبادئ التسامح والتعارف. أو هو يعني أن الغرب يستخدمنا لصالحه ضداً على مصالحنا، من حيث لا ندري، بحيث نعمل على خدمته لكي نشهد بذلك على جهلنا وغبائنا أو على نفاقنا فيما ندعيه وندعو عليه.

3. إن مقولة الصراع الحضاري تطمس حقيقة العلاقة العضوية بين الإسلام والغرب، منذ حملة نابليون إلى غزوة بوش. فالغرب يحتاج إلى البلاد العربية والإسلامية كموارد طبيعية أو كمواقع استراتيجية أو كأسواق للاستهلاك، وفي المقابل إن العرب والمسلمين يعتمدون على الغرب في أسباب العيش ووسائله: السلع والمنتوجات، الأدوات والتقنيات، الوسائط والشبكات، الأجهزة والأسلحة، وسائل اللهو والترفيه، فضلاً عن العلوم والمعارف والفلسفات والتشريعات والآداب والفنون، وما يتبعها من الألقاب والتسميات كلقب دكتور أو بروفسور...

هذا أيضاً شأن الشعارات والعناوين التي أسهمت في تشكيل وعي العرب وثقافتهم في العصر الحديث، كالتقدم والاستنارة والحرية والثورة والعقلانية والديمقراطية والتنمية والحداثة... وبالطبع هذا شأن مقولة صراع الحضارات التي هي نتاج غربي نعارضه كصدى باهت أو كأثر هامشي، لكي نشهد على عجزنا عن ابتكار مقولات تخلق مجالها التداولي على ساحة الفكر العالمي.

طبعاً هناك صراعات بين الإسلام والغرب متعددة الوجوه:

استراتيجية، ثقافية، عقائدية. ولو توقفنا عند الصراع العقائدي، نجد أن الثقافة الإسلامية الدينية ما زالت، منذ قرنين، تقاوم الغرب بثوابتها وعناوينها: الله، النص، الأمر، الشريعة، الفتوى، المشرك، المرتد، الحجاب... وذلك مقابل العناوين الحديثة: الإنسان، العقل، الفلسفة، التنوير، المواطن، الديمقراطية، السفور، الشراكة...

ولكن لا ينبغي تبسيط الأمور. فالصراع الثقافي ضد الغرب هو أيضاً صراع داخل العالم الإسلامي، كما تشهد المعارك والسجالات، سواء حول الحجاب، أو حول الموقف من النصوص والتراث. وما أحكام الردة وفتاوى الحسبة، ضد الكتاب والمفكرين، سوى دليل على الانقسامات الحادة والعنيفة داخل العالم الإسلامي حول عناوين الوجود ومرجعيات المعنى وأشكال المصداقية.

أياً يكن، لو حاولنا الآن تجريد المثقف العربي من كل أثر غربي لأصبح عارياً من كل شيء، حتى من زيه ولقبه، فضلاً عن معارفه، إلا من بعض الأفكار ذات المصدر الغربي، والتي باتت مستهلكة، على ما نجد لدى الرجعيين الجدد من القوميين والماركسيين المتمسكين كالغرقى بشعارات حداثية فات أوانها، بقدر ما فشلوا في تحقيقها أو عملوا على انتهاكها، كالوحدة والثورة والاشتراكية والنخبة والجماهير.

أياً يكن، لو حاولنا تجريد الداعية الإسلامي من كل أثر غربي، لأصبح عارياً من كل علومه ومعارفه، فاقداً لأسباب العيش ووسائله، إلا من بعض الأفكار القديمة البائدة التي ما زالت تستوطن عقله وتتحكم في سلوكه كفكرة الخلافة والحاكمية الإلهية وولاية الفقيه، وسواها من الشعارات التي جربت وسقطت على أرض الواقع، بعد أن أحالت الحياة

إلى جحيم لا يطاق، مسهمة في سفك الدماء وترويع الناس وتخريب العمران، للعودة بالأوضاع إلى الوراء وإعادة إنتاج التخلف بأردأ أشكاله وأسوأ تقاليده.

هذا ما أثبتته التجارب والأعمال الجهادية، في غير مكان وعلى غير ساحة، من أفغانستان إلى السودان، ومن الجزائر إلى إيران، ومن تفجيرات الرياض إلى تفجيرات الدار البيضاء. وها هو حزب الإخوان المسلمين في مصر، أكبر وأعرق التنظيمات الجهادية يعترف بفشله، بإعلان بيانات التوبة وتصحيح المفاهيم والتراجع عن مقاتلة الحاكم، بل إنهم تراجعوا عن الفتوى التي قضت باغتيال السادات واعتباره شهيداً لا كافراً.

من هنا فإن الإصرار على طرح نفس الشعار الإسلامي أو القومي بعد كل هذا الإخفاق والسقوط، وبعد كل هذا التردي والانهيار، وبعد كل هذا التدمير للحياة المدنية والقيم المعنوية، ما هو إلا سعي عبثي وجنوني لتدمير ما عجز عن تدميره ابن لادن وطالبان أو القذافي وصدام، وسواهم من أصحاب المشاريع المستحيلة والعقول المفخخة والاستراتيجيات القاتلة.

وهذا دليل على أن أكثر من ينتهك الشعارات هم حملتها، وأن أكثر ما يسيء إلى العرب والمسلمين، هم حماة العروبة ودعاة الإسلام.

II ـ نقد الذات

إذا كانت مقولة صدام الحضارات تحجب الواقع وتطمس الحقائق، فإن أخطر ما تحجبه هو كونها تشكل أكبر عائق حضاري في العالم العربي. ذلك أنها، وكما يفهمها أو يمارسها الدعاة والحماة، تصرف العرب والمسلمين عن المهمة الوجودية الأساسية: المشاركة المثمرة والبناءة في صناعة الحضارة القائمة، أسوةً ببقية الشعوب الحية والمنتجة، ومثالها خارج العالم الغربي، اليابان، ثم ماليزيا وبقية دول شرق آسيا، وصولاً إلى الصين

التي تصنع نموذجها الناجح في التنمية. تلك هي المشكلة التي نعمل على تمويهها والقفز فوقها: إننا نريد خوض السجال الحضاري، من غير امتلاك العدة الصالحة والأسلحة الفعالة التي تمكننا من المساهمة في تشكيل المشهد العالمي، عبر الاختراعات والابداعات في مجالات العمل الحضاري، كما يتجلى ذلك في إنتاج السلع والأدوات أو العلوم والمعارف أو صيغ ونماذج التنمية...

وهذا ما لم ننجح فيه حتى الآن، الأمر الذي يجعلنا نفتقر إلى المصداقية والمشروعية في نظر الغير. إننا نحتج على الغربيين الذين يعاملوننا، على ما ندّعي، بوصفنا شعوباً لا حاجة للبشرية إليها. ولكننا ننسى أننا لا ننتج ما يحتاج إليه البشر أو ما يمكن أن يفيد منه الآخرون.

هناك وجه آخر لهذا الإخفاق الحضاري، هو الفشل الذريع والمتلاحق في الدفاع عن الأمة والهوية، بعد عقود من النضالات وراء الشعارات الخاوية أو المدمرة، أولاً من طرف القوميين الذين قوضوا فكرة الوحدة، ثم من جانب الماركسيين الذين ولدت معهم الاشتراكية ميتة، وأخيراً من جانب الإسلاميين الذين ضاعفوا خسائر من سبقهم واستجمعوا مساوئهم، فجمعوا أسوأ ما في الإسلام وما في الحداثة.

وها نحن تحالفنا زمناً مع الولايات المتحدة لكي نخدمها ونسير في ركابها، ولما انقلبنا عليها وأقدمنا على محاربتها في عقر دارها، أصبحت على أرضنا بجيوشها وخبرائها، والثمرة هي تهاوي الشعارات وانفضاح الدعوات وتساقط العواصم والدول من كابول إلى طرابلس، مروراً ببغداد. مما يعني أننا نعمل لخسارة القضايا وتدمير المعاني والقيم، أو لكي نشهد على أننا لا نحسن سوا انتهاك ما نقدسه وندعو إليه.

وهكذا، نحن إزاء إخفاق مزدوج، حضاري واستراتيجي، مدني وخلقي، تلاحقت معه الهزائم وازدادت الخسائر، بقدر ما تراكمت المشكلات المزمنة وتضاعفت التحديات الجسيمة والخطيرة.

وبدلاً من أن نتصرف ككائنات عاقلة تنظر وتتفكر أو تعقل وتتدبر، بالسعي إلى إيجاد المخارج وتركيب الحلول، عبر فهم المجريات وتشخيص الآفات وتفكيك المشكلات، نرانا نفكر بطريقة معكوسة أو تراجعية، فنتقهقر إلى زمن السلف، أو نتمسّك بالعدة القديمة الصدئة والقيم المستنفدة، لكي نشهد على قصورنا العقلي وهزالنا الوجودي أو لكي نتشبث بتخلفنا الحضاري وفقرنا الثقافي، ونحن إذ نفعل ذلك لا نشبه القدامى الذين فتحوا العالم بنصوصهم وسيوفهم وابتكاراتهم، وإنما نعسكر وراء أسمائهم ومقولاتهم وتشريعاتهم، لكي ندمر منابع القوة أو نهدر مصادر الثروة أو نضيع الفرص، بتعطيل لغة الفهم الخلاق أو الخارق، أو بشل إرادة المعرفة الحية والثمينة أو بعرقلة الأعمال المفيدة والصالحة.

كذلك، نحن لا نعترف بالخطأ والفشل والهزيمة، لكي نستفيد الدرس ولكي نتعلم كيف نخرج من المأزق، بإجراء الفحص النقدي والحساب العقلاني والدرس العلمي، بل إننا نتهرب من حمل المسؤولية لرمي التهمة على الغرب، فنشهد بذلك على مكابرتنا ومعاندتنا أو نرسف في عجزنا ونغط في سباتنا الحضاري.

وهكذا فبدلاً من أن نسعى للتعلم من الغرب نقد الذات وحرية الفكر، من أجل اجتراح الإمكانات وتفتيق القدرات وتوسيع المجالات واحترام الحقوق والحريات، ترانا نتقن لغة الندب والشكوى، أو نفكر بعقلية التهمة والإدانة، أو نزايد على الغربيين، معرفةً وحضارةً وخلقاً، بممارسة التشبيح المعرفي والنفاق الخلقي التهويل الديني.

والأمثلة على ذلك بليغة وفاضحة:

فنحن لا نعترف بفضل الغربيين في ما أنتجوه من المعرفة العلمية في مختلف المجالات، لكي نعمل ونجتهد ونبتكر ما به نغني عالم المعرفة من الحقول والنظريات أو المناهج والمفاهيم، بل إننا نذهب بالاتجاه المعاكس، كما يفعل بعض الدعاة من المفسرين الذين يمارسون السطو المعرفي على المنجزات العلمية الحديثة بنسبتها إلى القرآن والتراث، وهذه فضيحة خلقية تشهد على انتهاك القيم التراثية والقرآنية التي تُعلي من شأن العلم وتعترف بأولوية العلماء.

كذلك، بدلاً من أن ننفتح على منجزات الفكر الحديث في مجالات الفلسفة وعلوم الإنسان، ترانا خائفين من أن ننزلق نحو المنحى الغربي في التفكير، فننصب بذلك الحواجز الأيديولوجية ونتخلّى عن سلاحنا الفكري، فلا نفكر بصورة حرة ومستقلة بقدر ما تتحكم بنا المسبقات ونقع تحت تأثير وساوس الهوية، أو نشتغل بتجنيس العلوم والأفكار والعقل وفقاً للثنائيات الضدية الخانقة التي تضع العقل بين فكي الكماشة: الأنا والآخر، الأسلمة والعلمنة، الوحي والعقلنة. وهذا ما يعيق عن إنتاج المعارف والأفكار الجديدة. فمقتل الفكر الحي والخلاق أن يكون عربياً أو إسلامياً أو غربياً أو أميركياً أو فرنسياً... ذلك أن العلم لا هوية له ولو كان موضوعه الهويات، ولأن الفكرة الخلاقة والخارقة، تخرق حواجز الثقافة وعصور المعرفة لكي تخاطب جميع العقول وتنتشر بين الناس بصرف النظر عن التقسيمات الدينية والعرقية، على غرار ما أنجزه العرب والمسلمون في الماضي، أو على غرار ما ينجزه الغربيون منذ بداية الأزمنة الحديثة.

هذا ما تشهد عليه مواقفنا من مسألة الأزياء والحجاب وعيد الحب. فنحن نستخف بالمصمم اللبناني أو العربي الذي يبتكر في مجال الأزياء

تصاميم تخرق النطاق المحلي إلى الفضاء العالمي، لأن عقلية المحافظة والقوقعة تغلب عندنا على منطق الخلق والابتكار.

وفي مسألة الحجاب نرى العالم الإسلامي مشغولاً بالاحتجاج على حظره في فرنسا، في حين نحن نتناسى بسبب منطق التعصب الأعمى أن الحقوق والحريات تحترم في بلد كفرنسا، بعكس ما يجري عندنا، بدليل أن رئيساً للوزراء وزعيماً سياسياً يجري التحقيق معه ويُدان بالحكم عليه بالسجن، ولو مع وقف التنفيذ، فقط لأنه قبل هدايا اعتبرت بمثابة رشوة؛ في حين تزدهر عندنا المافيات وأعمال الرشوة والنهب والفساد وأكل الأموال والحقوق بالباطل، متناسين أن أهم صفة لله هي أنه الحق، شاهدين بذلك على ادعاءاتنا الفارغة وعلى أننا ندافع عن قيم لسنا جديرين بها أو لا طاقة لنا على الوفاء بها.

لنعترف حقاً إذا شئنا أن نعرف ونعقل، لكي نتغير نحو الأحسن، لا لكي ننتج المزيد من الخسائر والكوارث. نحن نقيم منذ زمن على مأدبة الغرب المعرفية والتقنية.

فالأجدى لنا، وله بالطبع، ما دام الاعتماد المتبادل هو نسيج العلاقة بيننا وبينه، أن تبنى هذه العلاقة بالشراكة والمداولة، بالاعتراف المتبادل والمسؤولية المتبادلة عن المصائر. من هنا الزيف الوجودي الذي تمارسه مقولة الصدام سواء من طرف الإسلاميين أو من طرف الأميركيين، أو من جانب أية أصولية أخرى يشتغل أصحابها بمنطق الشعارات المطلقة والمطابقات المستحيلة مع الخصوصيات والهويات.

فلا مجال بعد الآن للفصل بين أفكار الداخل والخارج على ما هو شأن الأفكار الحيّة والفاعلة أو الخصبة والخلاّقة، القديمة أو الحديثة، من صورة الله إلى مبدأ العدالة، ومن آلية الديمقراطية إلى نماذج التنمية. كل فكرة حيّة

تخرق موطنها الأصلي لكي تخلق مجالها التداولي في مناطق أخرى، دون أن يعني ذلك أن الأفكار تُنسخ على سبيل التقليد الأعمى أو الاحتذاء الحرفي. فالصيغ والنماذج والمفاهيم والطرائق والآليات التي تثبت مصداقيتها وفاعليتها في مكان، تحتاج بانتقالها إلى مكان آخر إلى التصنيع والتحويل في مختبر البيئات والتجارب الجديدة، وذلك على سبيل التعديل والتحسين أو الإغناء والتطوير، وذلك هو الرهان في ما يُقتبس أو يُستفاد من المقولات والنظريات والنماذج التي تعبر اليوم القارات وتحطم السدود بين المجتمعات.

III ـ الاعتماد المتبادل

من وجوه الحجب للحقائق، كما تمارسه مقولة صدام الحضارات، هو أن هذه المقولة تجعلنا نهتم بالصراع مع الخارج لكي تغيّب واقع الصراعات في الداخل، مع أن القدرة على مواجهة الخارج تتوقف في النهاية على قدرة أي مجتمع على ابتكار حلول لخلافاته وانقساماته بصورة تداولية مدنية، مثمرة وبناءة.

من الوجوه الأخرى للحجب أن مقولة صدام الحضارات تطمس واقع التبادل الذي يزداد اتساعاً بين المجتمعات، على ما هو واقع العلاقة بشكل خاص بين الإسلام والغرب. ذلك أن هذه العلاقة، كما تشكلت على الأقل منذ حملة نابليون على مصر، تقوم على «الاعتماد المتبادل» في ما وراء الصراعات العقائدية والثقافية. فالغرب لم يأتِ إلينا من أجل تحديثنا وتمديننا، وإن كنا أفدنا من علومه ونظمه وأدواته وسائر منتوجاته. فلسنا من السذاجة لكي نعتقد ذلك، تماماً كما أننا لسنا سذجاً الآن لكي نعتقد بأن أميركا يهمها من وراء حربها زرع الديموقراطية في العراق. لقد أتى الغرب غازياً بعقل استراتيجي منفعي بحثاً عن المواقع والموارد والأسواق. مما يعني أننا أسهمنا، ولو بصورة سلبية، في ما حققه من تقدم حضاري.

وفي المقابل، لنعترف من جهتنا بأننا نعتمد على الغرب في ما

نستهلكه ونستعمله أو نقتنيه من السلع والأدوات والنظم، بل إننا نفيد من أفكاره وأسلحته لمناهضته ومحاربته. وهكذا فنحن إزاء عالمين لا ينفك أحدهما عن الآخر لحاجته إليه أو لعدم استغنائه عنه.

من هنا العلاقة الملتبسة بيننا وبين الغرب. فهو يتهمنا بممارسة الاستبداد والإرهاب، مع أنه طالما تعاون مع الحكومات الاستبدادية والمنظمات الإرهابية. وهو يعيب علينا تخلفنا في حين أن هذا التخلف قد يكون الوجه الخفي لتقدمه واستغلاله. وفي المقابل نحن نهاجم الغرب فيما نتعيّش من منتوجاته وأدواته وأجهزته؛ ونرفضه أو نهاجمه لأننا عاجزون عن مضاهاته في الخلق والابتكار، أو عن أن نكون مثله معرفة ودراية أو غنى وقوة وازدهاراً.

لا يعني ذلك بالطبع نفي الصراع بين الحضارات. وأنا أؤثر القول بين الثقافات، لأننا نعيش الآن في أجواء حضارة عالمية واحدة بموجتيها الصناعية والمعلوماتية. وهذه الحضارة المعولمة هي ذات ثقافات متعددة تتصدرها الثقافات الغربية وبالأخص الثقافة الأميركية؛ تماماً كما أن البشرية عاشت في العصر العباسي في أجواء حضارة واحدة هي الحضارة الإسلامية بثقافاتها المتعددة، الفارسية والهندية واليونانية والأفريقية... وفي صدارتها بالطبع الثقافة العربية.

الأحرى إذن الكلام على صراع بين الثقافات كما هي الحال بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية الحديثة، حيث السجال يدور حول بعض عناوين الوجود: الله أم العقل؟ المؤمن أم المواطن؟ الحاكمية أم الديمقراطية؟...

ولكن هناك أيضاً صراعات داخل المجتمع الواحد أو العالم الثقافي الواحد بين ثقافاته المتعددة والفرعية، الرسمية والشعبية، كما تتجسد في اختلاف الأمم واللغات أو الأديان والطوائف أو العقائد والمذاهب... هذا

هو واقع الغرب. إنه لا يشكل عالماً ثقافياً متجانساً كما تشهد الصراعات اللغوية والثقافية بين الفرنسيين والأميركيين. واليوم ينفجر الخلاف بين الطرفين اللذين ينتميان إلى معسكر واحد، على صعيد استراتيجي، كما يشهد على ذلك تعارض المناهج والمواقف من الحرب على العراق. والعالم الإسلامي يقدم شاهداً بليغاً على الاختلاف والتنوع والتعدد في أممه ولغاته وفرقه وطوائفه ومذاهبه واتجاهاته، سواء في العصر القديم أو في الزمن الحديث.

في أي حال إن التعددية الثقافية، سواء أخذت على مستوى الداخل بين عناصر المجتمع وتشكيلاته وتياراته، أو على مستوى الخارج بين مجتمع وآخر، أو بين عالم وآخر، فإنها مفتوحة على إمكانيتين: (1) قد يترجم التعدد والتنوع إلى صدام أو إلى عنف أو إرهاب، خاصة عندما تتحول الهويات إلى محميّات عنصرية وسجون عقائدية وأصوليات مغلقة، أو عندما يجري توظيف الأفكار والمقولات لخدمة مشاريع استبدادية شمولية أو لتنفيذ استراتيجيات الهيمنة والاستيلاء. (2) ولكن هناك إمكانية أخرى: أن تترجم التعددية الثقافية، على أي مستوى كانت، تداولاً وتبادلاً أو تفاعلاً وتلاقحاً في المعارف والخبرات أو في المنتوجات والأدوات أو في الأساليب والطرز والأنماط.

هذا هو بالإجمال واقع العلاقات بين الثقافات والحضارات والمجتمعات، منذ القدم، من حيث بناها التحتية ومساحاتها التبادلية التي تحجبها الصدامات الأيديولوجية والصراعات الفكرية، أي هي علاقات تواصل وتبادل وتلاقح، مما يجعل الكلام على هويات صافية أو ثقافات متجانسة ينطوي على الكثير من التبسيط والاختزال أو الزيف والخداع. واليوم ننخرط في عالم من سماته الاختلاط والتلاقح والهجنة، بعد أن تضاعفت إمكانات التواصل والانتقال والتبادل مع الثورة الرقمية والتقنية. مما يجعل لغة المشاركة والمداولة هي الأولى والأجدى.

فكيف إذا كانت الأزمة اليوم، كما تتمثل في الفوضى والعنف أو في الاستبداد والتسلط أو في الفقر والتلوث، لم تعد تقتصر على مجتمع دون آخر، أو على ثقافة دون سواها، وإنما أصبحت أزمة عامة كما أثبتت أحداث أيلول وتداعياتها التي تطال الناس في مختلف أرجاء القرية الكونية المضطربة، مما يعني تجاوز منطق الصدام بين الإسلام والغرب، أو بين الأنا والآخر عامة. فالمشكلة الآن مشكلة الغرب مع نفسه، أي مع مركزيته وهيمنته وجبروته وظلمه وعدم اعترافه، تماماً كما أن مشكلة الإسلام هي مع عجزه وانغلاقه ونرجسيته وفقره وجهله كما يمارسه حماته ودعاته اليوم، بقدر ما هي مشكلة الإنسان عامة مع نفسه، كما يتجسد ذلك في عجز المجتمعات البشرية عن معالجة أزماتها وآفاتها التي تتفاقم وتزداد تعقيداً أو استعصاءً لكي تولد الانهيارات والكوارث أو الصدمات والخيبات.

وهكذا فالأزمة باتت اليوم شاملة وكونية، ولذا فإن المعالجة تبدأ بحمل المسؤولية المتبادلة ما دامت المصائر والمصالح باتت متشابكة. وإذا كان الاعتماد المتبادل هو نسيج العلاقات بين البشر كما هي آخذة في التشكل، فإن الأفق والحل هو المشاركة والمداولة. أما منطق الانفراد والإقصاء والصدام فمآله نصب الأفخاخ وإنتاج المآزق.

ولكن الشراكة لا تعني الوصول إلى التكافؤ التام والعدالة المطلقة بقدر ما تعني القدرة على المشاركة في صناعة الذات والحياة أو العالم والواقع، عبر المساهمة في أعمال الخلق والاختراع أو الانتاج والإبداع. فميزة الإنسان أنه يخلق ويبتكر بعقله وخياله، بمعنى أنه يعرف الحقائق بقدر ما يخلق حقائق جديدة، سواء تعلق الأمر بمعرفة الأشياء والكائنات أو بمعرفة الأشخاص والذوات أو بمعرفة ذات نفسه.

القسم السادس

الحداثة وأعطالها

أعطال الحداثة

I ـ المشهد الراهن

يتزايد الاهتمام بالعالم العربي، من جانب المجتمع الدولي، كما من جانب هيئة الأمم المتحدة، فضلاً عن الولايات المتحدة. وهذا ما تشهد به عشرات الندوات واللقاءات التي تُعقد، في هذه الأيام، حول قضايا التحديث والإصلاح، أو لدرس معضلة الإرهاب وسبل مكافحته.

بالطبع يتفاوت الاهتمام بين جهة وأخرى، كما تختلف المواقف بين دولة ودولة. فهناك الناصح كما تتصرف ماليزيا وهيئة الأمم المتحدة. وهناك الطامع بالغنيمة من الموارد والأسواق والمواقع، كما تتصرف القوى العظمى والدول الفاعلة. وهناك الخائف على نفسه من الإرهاب الذي بات العالم العربي مصدراً من مصادره، كما هي الحال، بنوع خاص، من طرف الولايات المتحدة التي كانت قد تحالفت أو دعمت المنظمات الإرهابية، قبل أن يرتد عليها العنف في تفجيرات مانهاتن، وعلى ما هي أيضاً حال بعض الدول العربية التي تعاني من الهجمات الإرهابية.

هذا الاهتمام المتزايد من جانب المجتمع الدولي بالشأن العربي، إذ يشير إلى تشابك المصائر والاشتراك في المخاطر، على المستوى العالمي،

يشير في الوقت نفسه إلى أن العرب باتوا قاصرين عن حلّ مشكلاتهم وإدارة مصالحهم، مما يحمل الغير على التدخل في شؤونهم بصورة أو بأخرى. هذا ما تثبته الأحداث والتطورات مشكلة بعد مشكلة، وبلداً بعد آخر.

في أي حال، ما يطرح في الندوات واللقاءات، وما تثيره تقارير الأمم المتحدة، يتناول مختلف العناوين التي شكلت منذ عقود أطر النظر ومحركات العمل، كالإصلاح والنهوض أو التطوير والتحديث أو الديموقراطية والحرية، فضلاً عن التنمية... وهكذا تختلف العناوين، ولكن المطلوب واحد هو التغيير، أياً كان شكله، لمجابهة التحديات الجسيمة التي تواجهها المجتمعات العربية: المشكلات المزمنة في الداخل، الضغوط المتزايدة من الخارج، التحولات الهائلة والمتسارعة في المشهد الكوني على غير صعيد وفي غير قطاع، وهي تحولات يتغيّر معها مجرى الأشياء ونظام العالم بقدر ما تتغيّر أنماط الخَلْق وأساليب الإنتاج، وتتغير أنساق المعرفة وموارد الثروة بقدر ما تتغير أشكال ممارسة السلطة والإدارة. هذه التحديات الثلاثة تستدعي تغيراً يطال العقليات والمقولات والسياسات كما يطال طرائق التفكير والتقدير والتدبير.

فلا يُعقل ولا يُجدي أو يُغني أن يتغير مشهد العالم وخريطته دون أن تتغير جغرافية العقل وشبكات الفهم أو صيَغ العقلنة وقواعد المداولة. من هنا الحاجة إلى تفكيك الترسانة الفكرية القديمة أو السائدة، المستهلكة أو الصدئة، من أجل تجديد أشكال المصداقية المعرفية والخُلُقية والسياسية، على نحوٍ يؤدي إلى تغذية العناوين الوجودية أو تحويل الأدوات المفهومية. ومما يجدر إعادة النظر فيه هو عنوان الحداثة ومفهومها.

وغني عن القول أن أوروبا كانت مسرح التحوّلات التاريخية ومصدر الفتوحات العالمية التي تندرج تحت خانة الحداثة أو التي تطلق عليها الصفات الحديثة أو الحداثية، ومن أوروبا انتشرت الحداثة بعناوينها ونماذجها ونظمها وموجاتها في مختلف أرجاء الأرض. غير أن هناك مجتمعات نجحت في أن تغدو هي نفسها مصدراً أو نموذجاً لعمليات التنمية والتحديث، كاليابان وماليزيا وسنغافورة. وهذا ما لم ينجح فيه العرب حتى الآن، بصورة مُرضية، قياساً على المطالب والادعاءات، بل الملاحظ أنه ما زالت الحداثة كصيغة للوجود أو شكل للوعي أو رؤية للعالم أو موقف من الحاضر أو نمط في الانتاج والاتصال والتبادل، موضع شك من جانب بعض العرب، ليس لأن قضية الحداثة هي إشكالية بذاتها، أو لأن مفهومها ملتبس، بل لأن هناك من يشك أصلاً بوجودها، كما يفعل الذين ينفون على العالم العربي حداثته، أو ينكرون دخوله في فضاء الحداثة.

II ـ التشبيح الحداثي

إن طرح المسألة على هذا النحو السلبي هو تمويه للمشكلة بقدر ما هو طمس للواقع الحيّ والعالم المعاش. ذلك أن العالم العربي منخرط أصلاً في الأزمنة الحديثة، منذ حملة نابليون، وربما قبل ذلك، أي منذ دخول المطبعة إلى جبل لبنان، هذا إذا أردنا أن نلتفت إلى جانب الاختراعات التقنية في منشأ الحداثة.

أياً يكن، فكيفما تلفّت المرء وتأمل، وكيفما نظر وأمعن، يقف على مظاهر أو بُنى حديثة: الأدوات والتجهيزات، الصحف والشاشات، الأبراج والناطحات، الرموز والشارات، النظم والقوانين، الأزياء والألقاب، الألعاب ووسائل اللهو، أنماط الإنتاج ومنظومات التواصل، شكل الوعي

ونمط التصرف (المرأة السافرة الخارجة إلى العمل)، الثقافة الحديثة بخطاباتها ومجالاتها. بل هناك من تعدّى الحداثة إلى ما بعدها بفكره وتجاربه وآفاقه، وربما تخطى ذلك إلى ما فوقها، كما يشهد على ذلك المنخرطون في مجتمع المعلومة والصورة والشبكة.

ولذا أنا لست مع القائلين بأن العرب لم يدخلوا الحداثة بعد، أو أنه لا حداثة عندنا، ولا مع القائلين بأنه لا يمكن أن ننتقل إلى مجتمع ما بعد الحداثة قبل أن نستكمل حداثتنا (برهان غليون، محمد أركون، هاشم صالح، نصر حامد أبو زيد). فماليزيا تنخرط اليوم في موجة الحداثة الفائقة من دون المرور بالحداثة التقليدية.

ربما يكون دعاة الحداثة من المفكرين والمنظّرين للمشاريع الحضارية، المتعثّرة أو الفاشلة، هم أقل الناس حداثة، وذلك بقدر ما يتعاملون مع الحداثة كتهويمات تنويرية أو مقررات عقلانية أو مسبقات نظرية أو نماذج جاهزة وناجزة.

ولعلّ الحداثة تشبه من هذه الجهة قضية الوحدة العربية. فكما أن هذه دمّرها دعاتها والمتعصّبون لها، فيما يسهم في صنعها من لا يدعو لها، من المنتجين للكتاب والفيلم والمسلسل والأغنية والمعلومة أو الصورة أو السلعة، كذلك الحداثة، قد أخفق فيها دعاتها والذين تعبّدوا لها كديانة جديدة، فيما يسهم في صنعها كل من ينجح في تيسير أو توسيع وتطوير مجالات الحياة وسبلها.

ومثالي على ذلك القناة الفضائية (L.B.C.). فهي تقدم في بعض برامجها، مثل ستار أكاديمي، نموذجاً ناجحاً لعمل عربي مشترك، أي تسهم في توحيد ما خرّبته الأحزاب القومية والعروبية؛ كما تسهم في صناعة

حداثة عربية، بالانخراط في موجات الحداثة الجديدة كما يُجسدها الإنسان الرقمي والعامل الميديائي والواقع الافتراضي أو تلفزيون الواقع كما تشهد وقائعه وبرامجه وفنه المتعدد. وليسمح لي الذين يطلون عبر الصحف أو الشاشات ليقولوا لنا لا حداثة عندنا، بأنهم يمارسون نوعاً من التشبيح الحداثي وجهه الآخر الشعوذةُ العقائدية التراثية التي يمارسها الدعادة الجدد الذين يحتلون الشاشات منذ ربع قرن، لكي يقولوا لنا بأن ما عرفه الغرب من العلوم والمعارف قد سبقناه إلى معرفته. فهؤلاء يسطون على النظريات الغربية لكي ينسبوها إلى القرآن والإسلام، فيما الأُوّل يشهدون على جهلهم بالحداثة التي تشكّلت منذ البداية كعلاقة نقدية بالذات والفكر والعقل، بقدر ما يتعلقون بحداثة يستحيل إحياؤها أو استعادتها، إذ لا شيء يعود كما كان عليه من غير صرف أو تغيير، سواء على أرضه أو خارج بيئته. وهذا مثال على الداء النرجسي الذي يجعل المثقفين والدعاة يمارسون الوصاية على القيم والحريات فيما هم أقل الناس تجسيداً لها.

III ـ سؤال الحقيقة

وإذا كنا ما نزال فعلاً خارج العالم الحديث، كما يقولون، بعد عقود من السعي المتعثّر أو الفاشل، فالأولى بالدعاة مراجعة أفكارهم وأدوارهم، خاصة إذا كانوا يعنون بالحداثة جانبها الفكري.

هذه هي المهمة الآن: الارتداد بالسؤال النقدي على الذات لتحليل العوائق التي أعاقت دعاة الحداثة، من المفكرين، عن تطوير المقولات والعناوين الحديثة لتوسيع مجالات التفكير وإغناء عالم المعرفة. والنقد يحملنا على التخلّي عن وصايتنا على قيَم الحداثة ومعايير التحديث، لكي ننصت إلى سوانا، ونتداول معهم حول المشكلة، وربما لكي نتعلّم منهم، وأعني بهم بشكل خاص الذين يساهمون في تنمية الحياة وصناعة المستقبل

من غير ادعاء تحديثي، على ما يفعل رجل الأعمال ومدير المصرف، أو صاحب الصحيفة والقناة الفضائية، أو مهندس البرامج وباني الأبراج، وكذلك الشاعر الذي ينثر قصيدته أو الروائي الذي يؤلف سرده المُحدث أو الفنان الذي يشكّل لوحته، أو كما يفعل الباحث الذي يشقّ وجهةً في الدرس أو يطوّر أداةً في التحليل من غير طنطنةٍ حداثية، وسواهم من الذين يتعاملون مع مهنهم بصورة مبتكرة، لكي يحققوا السبق والتقدم، عبر الإتيان بما هو جديد أو مستحدث.

من هنا فالمسألة، ليست ما إذا كان العرب في العالم الحديث أو خارجه، بل أين موقعهم على خارطة الحداثة؟ هل هم منتجون وفاعلون، أم ما زالوا مستهلكين، تابعين وغير فاعلين؟

ولسنا بحاجة إلى البرهنة على أنهم لم يستطيعوا حتى الآن، بالرغم من أهمية ما تراكم وأنجز، وبالرغم أيضاً من انتشار الشعر والرواية على نطاق عالمي محدود، أن يتحولوا من متلقٍ أو مستهلكٍ لأفكار الحداثة وموجاتها، أو لنماذجها ومنتجاتها، كما نجحت دول كثيرة، خارج العالم الغربي، كما هي حال بعض دول شرقي آسيا، فضلاً عن الصين التي بدأت تلفت أنظار العالم بكسرها حاجز التخلف وتخطيها عتبة الفقر، كما تشير احصاءات الأمم المتحدة أو المجلات الاقتصادية العالمية.

وهكذا لم ينجح العرب في ما نجحت فيه شعوب أخرى، باستثناء بعض مدن الخليج التي هي تجارب عالمية، أو عربية بقدر ما هي عالمية. صحيح أن العرب يملكون ما لا تملكه هذه الشعوب من الثروات الهائلة. ولكنهم لا يحسنون استثمار مواردهم تنميةً وثراءً، تماماً كما أنهم لا يعرفون كيف يستثمرون تراثهم الهائل في ضوء أسئلة العصر ومشكلاته، بتحويله إلى منتجات ثقافية أو إلى عملات حضارية قابلة للتداول. مما يعني في

النهاية أنهم لا يحسنون استخدام عقولهم بصورة حيّة وخصبة، أو نامية ومتجددة أو فعالة وراهنة.

ولعل هذا هو مغزى النصيحة التي قدّمها للعرب رئيس وزراء ماليزيا عبد الله بدوي في ملتقى دبي الاستراتيجي الذي عُقد في شهر كانون الأول المنصرم (2004): أن لا يعتمدوا فقط على النفط والموارد المادية، إذ هي لا تكفي بذاتها. الأهم هو كيفية استثمارها والتعاطي معها بصورة خلاقة، من خلال أنظمة المعلومات وأنساق المعرفة أو هياكل التنظيم ونظم الإدارة، فضلاً عن نماذج الثقافة وأنماط التفكير. فلا يكفي الفائض النفطي ما لم يكن ثمّة فيض فكري يتجلّى في القدرة الدائمة على إيجاد المخارج أو خلق النماذج والبدائل.

وهكذا لم تعد التنمية مجرد عمل على الطبيعة ومواردها، بقدر ما أصبحت تتوقف، بالدرجة الأولى على التحوّلات التي يمكن للفاعل البشري أن يجريها على نفسه، على رغباته وتهويماته أو على سلطاته ومؤسساته، وخاصة على أفكاره، كما تتجسد في أنظمة قناعاته وطريقة تفكيره. هنا مكمن السر وبيت القصيد، أي في الفكر الذي هو رصيد الإنسان ومورده الأول، عند مَن يحسن استثمار طاقته الفكرية على الخلق والابتكار أو على الصرف والتحويل أو على التخطي والتركيب. بالطبع كل من ينخرط في أعمال التحديث والتغيير، خاصة اليوم لا بدّ له أن يطّلع على تجارب الآخرين ويفيد من نماذجهم الناجحة. ولكن النموذج الحي يتحوّل إلى عائق أو إلى مسخ، عندما تجري استعادته بحرفيّته، أي ما لم يجرِ الاشتغال عليه لتجديده حيث نشأ وتشكّل على سبيل التغذية والتهجين، أو لتفكيكه وإعادة تركيبه في سياقات مختلفة وفضاءات مغايرة. هذا شأن التحديث كتجربة وجودية حية ونابضة أو راهنة. إنه فعل خلق وتحوّل أيّاً كانت صيَغه ونماذجه وموجاته.

IV ـ التفكير بالمقلوب

وهذا ما لا يتقنه العرب. والمثال نجده لدى دعاة الحداثة بالذات. ذلك أن أكثر الحداثيين الذين يتصدرون الواجهة الفكرية، من دعاة ووكلاء، إنما يفكرون بصورة تراجعية مقلوبة، بقدر ما يتعاملون مع الحداثة بصورة تقليدية صنمية، من خلال أطياف وصور ونماذج عن التحديث فات أوانها. على هذا النحو يفكر بعض الذين ينتظرون أن تحدث عندنا ثورات تنويرية وسياسية، على غرار ما حصل في أوروبا في مطلع عصر النهضة، لكي تسطع بعدها شمس الحقيقة والحرية على العالم العربي.

وهؤلاء يتخيلون مصائر المجتمعات العربية بحسب الأوضاع التي كانت عليها المجتمعات الغربية قبل ثلاثة أو أربعة قرون. ولذا فهم لا يرون مستقبلاً للعربي إلا وفقاً لما كان عليه ماضي الأوروبي، كما يحلم أطفال الحداثة وعجزة الأنسنة، وكأن شيئاً لم يحدث بعد حداثة لوثر وفولتير أو ديكارت وكنط أو هيغل وماركس... فيما نحن نتخطى حداثة سارتر وراسل نحو طفرات وموجات جديدة من الحداثة، تتغير معها طرق إدارة الأشياء والمصالح والقضايا والهويات والسلطات، بقدر ما تتغير أنماط الحياة وأشكال المعرفة وأنظمة الاتصال وأساليب الخلق والإنتاج..

وللمثال، هذه حال الذين يعودون إلى الشعار بعد رفضه او استهلاكه، كما هو دأب الرجعيين الجُدد من عرب وغربيين، أصوليين وحداثيين، من الذين كانوا من قبل ضد الدولة فصاروا اليوم معها ضد العولمة، وكانوا ضد المجتمع المدني فصاروا من أشد المتحمسين له، وكانوا يعتبرون الديمقراطية قناعاً برجوازياً فصاروا يعتبرونها الترياق، وكانوا ضد العقلانية النقدية بصفتها فلسفة رأسمالية فصاروا من دعاتها، وكانوا يعتبرون الدين أفيوناً فصاروا يكتشفون فيه فيتاميناً بعد أن تحوّل إلى داء

فتّاك وسلاح قاتل، وكانوا أميين يحاربون النزوع القومي فانقلبوا إلى مناضلين أو مجاهدين محليين يحدثوننا عن الثقافة الوطنية. . . فضلاً عن الذين يحاربون منطق الشركة والسوق الحرة، في حين أن ما يفعلونه هو التسابق المحموم على تسويق كتبهم ونشر أسمائهم أو التهافت على نيل المناصب وحصد الجوائز.

وهذه أيضاً، بنوع خاص، حال الذين كانوا قبل عقد يقاومون محاولات نقد المثقف لمقولاته ومشاريعه وأدواره، فإذا بهم اليوم يعترفون بالحاجة إلى نقد الذات، ويستعيدون الأفكار التي كانوا ينتقدونها عند سواهم؛ كذلك هذه هي حال الذين يتعاملون مع منجزات ما بعد الحداثة كترهات فكرية أو كموضة باريسية، على ما يتلقّى الأعمال والنصوص بعض القراء العرب(1)، فيما نحن إزاء شبكات مفهومية وأدوات منهجية تغير معها المشهد الفكري بقدر ما تغير مجرى اللعبة الفلسفية. والفاضح أن هؤلاء، إذا أرادوا مقاربة مشكلة بصورة جادة أو مجدية، يلجأون إلى منهج التفكيك ويستفيدون من نقاده وصنّاعه على الساحة العربية.

V ـ هواجس الهوية

والأطرف أولئك المذعورون من منهج التفكيك خشيةً على الأصل والهوية والعقل، فيما هو نمط من التحليل يوسع إمكانات التفكير، بقدر ما يسهم في تفكيك آليات العجز أو فضح ممارسات الحجب، بفك طوق أو إزالة عائق أو تغيير شرط أو إضاءة ممارسة معتمة؛ أي هو إعادة بناء وتركيب.

---

(1) يقدِّم الدكتور هشام جعيط مثالاً على ذلك؛ راجع الحوار الذي أُجري معه في مجلة «حوار العرب»، العدد2، السنة الأولى.

هذه مثالات على أن بعض الحداثيين يتعاملون مع منجزات ما بعد الحداثة كفزاعة، تماماً كما يتعامل التراثيون كفزاعة مع مكتسبات الحداثة نفسها. ولا ننسى أولئك الذين يهاجمون الثقافة الغربية أو يتعاملون مع فلاسفة الغرب كأعداء، دفاعاً عن الخصوصية، لكي يقعوا في خنادق الهوية وأفخاخها الثقافية، فيما هم لو جردوا من أثر الغرب بأفكاره وعلومه وقيمه وألقابه وأزيائه، لباتوا عراة إلا من بعض الأفكار القديمة أو الحديثة، البائدة أو المستهلكة.

هذا شأن كثيرين، من الحداثيين الذين تُناط بهم مهمة الإنتاج الفكري، كما تشهد مواقفهم السلبية والعدائية وردود فعلهم الهزيلة والعقيمة أو السخيفة والسقيمة من مكتسبات ما بعد الحداثة وطفراتها، أو من العولمة وفتوحاتها.

والثمرة هي حداثة مخفقة، هامشية، فقيرة، متخلفة، رجعية؛ حداثة تهرب ولا تأتي، بقدر ما تتردد بين أساطير الأولين وأقانيم المحدثين، بين فتاوى الشريعة وكهنة الاستنارة، بين الأشباح الأنتروبولوجية والأطياف الأيديولوجية.

وهكذا إذا كان ثمة أعطال تحول دون مساعي التحديث، فالذين يُسألون عنها أولاً، هم دعاة الحداثة الذين عجزوا عن تحديث الأفكار وتطوير المفاهيم بالعناوين الجديدة والتراكيب المبتكرة والأدوات الفعالة. ومصدر العجز هو التعامل مع الفتوحات والتحولات والمستجدات من الأفكار والأحداث والظاهرات بصورة سلبية أو نمطية او أحادية أو حتمية.

VI ـ أحادية النموذج

ولا شيء يشلّ الطاقة ويختم على العقل، ليعرقل مساعي التحديث، أكثر من العلق بنموذج أوحد بوصفه معياراً للتطور أو التقدم، على ما ترفع

الشعارات عندنا من جانب المنظرين الذين يقولون لنا: لا تنمية من غير ديمقراطية، أو الإسلام معادٍ للتحديث، أو لا تحديث من دون المرور بالمراحل التي قطعتها الحداثة الأوروبية، وسوى ذلك من الحتميات المقفلة التي تناقضها الأحداث والتطورات.

فالتجارب الناجحة تكسر النماذج الأحادية وتخالف الوصفات الجاهزة. هذا ما يحصل الآن في الصين التي تحرز تقدماً على صعيد التنمية، مع أن نظامها السياسي يوصف بأنه غير ديمقراطي. وبالعودة إلى المثال الماليزي نجد أن هذا البلد المسلم، قد حقق معجزته التنموية وخرج على قصوره وهامشيته، بخرق الشروط الموضوعية المسبقة ومخالفة النماذج الجاهزة والقوالب الجامدة.

من هنا خشيتي، اليوم، على ماليزيا، إذ هي تستقدم من العالم العربي «مفكرين»، لكي يساهموا في التنمية الثقافية وفي صناعة الأفكار، ممن يتعاملون مع الحداثة كمعسكرات إيديولوجية، أو ممن يُعادون الحداثة وما بعدها وما فوقها، أو ممن يقفون موقف السلب من أحداث العالم ومجرياته وفتوحاته وفلسفاته. وهؤلاء هم جزء من الأزمة ومن صنّاعها، في أنماطهم الوجودية وفي سياساتهم الفكرية، أي هم على عكس الساسة الذين يديرون الأمور في ماليزيا.

وتلك هي المفارقة، التي تفسر سر الإخفاق في مكان، والنجاح في مكان آخر، أي الفارق الوجودي بين ما يُحدِّث به «المفكِّر» العربي، وبين ما يحدِّث به السياسي الماليزي. إنه الفارق بين الشعوذة الفكرية والتفكير الحي، بين الطفولة الحداثية والمعجزة التنموية، بين الحداثة على المقاس والحداثة الخلاقة والخارقة. ولعلّه من حسن حظ بلدان الخليج العربي أن لم يتسلّم إدارتها داعية إسلامي، أو مناضل قومي أو منظّر يساري إشتراكي، أو مثقّف حداثي رجعي بأصنامه النظرية وقوالبه الأيديولوجية.

VII ـ حداثة فائقة

وهكذا فإن الحداثيين تركوا من الحداثة إرثها النقدي وآفاقها الرحبة ولغاتها المفهومية وموجاتها العارمة وقواها الحيَّة، لكي يتمسكوا بمقولاتها المستنفدة وأساطيرها المؤسسة وموجاتها المنطفئة وشعاراتها الإيديولوجية الآفلة، ولذا لم يستبقوا منها سوى مفردات الداعية والمبشّر أو التعويذة والأيقونة أو الصنم والهوام أو المتراس والخندق أو الديكور والقناع أو الموضة والدرجة[1].

والحصيلة لهذا النمط من التفكير حداثة فقيرة أو متخلّفة أو مشوّهة أو عدوانية أو مأزومة، تُعيد إنتاج مآزقها وأعطالها بقدر ما تحيل الحياة إلى أفخاخ وحقول ألغام. يتجسّد هذا المأزق فيما تعانيه المجتمعات البشرية، وخاصة العربية، التي تتأرجح اليوم بين براثن الكماشة العقائدية، الأصولية أو العلمانية، القومية أو الدينية، التراثية أو الحداثية، أي بين ديناصورات التراث ومُسوخ الحداثة، بين عبدة الأنبياء القدامى وتأليه الأنبياء الجدد، بين مجانين الله ومجانين المسيح، بين حروب الآلهة وحروب الأحاديث، باختصار بين الفيروس الديني القاتل والعلاج الحداثي الفاشل الذي فقد صلاحيته منذ زمن.

وهذا مآل من يسير بعكس الاتجاه لكي يقفز فوق المتغيرات وينفي ما يتشكّل من العوالم والقوى والموجات والشبكات والأفكار الجديدة. فالأحرى أن نهتم بتشخيص الظاهرات وتفكيك المشكلات للمساهمة في إدارة التحوّلات بصورة بنّاءة ومثمرة. فنحن ننتقل من شكل للحداثة تقليدي، أحادي، طفولي، متعالٍ، نخبوي، بطيء، دغمائي، حتمي، لكي

---

(1) نجد شرحاً لهذه الآليات الفكرية، في مقالتي: أطفال الحداثة وعجزة الأنسنة، المنشورة في كتابي، هكذا أقرأ، المصدر السابق.

نندرج في شكل جديد، هو متسارع من حيث زمنه، مركّب من حيث بنيته، متعدد من حيث أبعاده، إشكالي من حيث منطقه، ملتبس من حيث مفهومه، فائق من حيث أدواته، تفكّري من حيث عقلانيته، هجين من حيث هويته، مفتوح على الاحتمالات والمفاجآت من حيث مفاعيله ومخاطره. الأمر الذي يعني أن مجابهة هذا الواقع يحتاج إلى تغيير الأسئلة والإشكاليات أو التوجّهات والخيارات والصيغ والمعادلات.

ولذا لا يجدي، معرفة أو عملاً، نظراً أو ممارسةً، التعاطي مع العالم، بالعدة الفكرية القديمة التي فقدت مصداقيتها على أرضها بالذات. فمفاهيم الحقيقة والعقل والإنسان والحرية والحضارة على ما يتعامل معها الرجعيون الجدد والمحافظون الجدد من المثقفين العرب والغربيين، استُهلكت وصدِئت، وباتت تترجم على عكس ما يراد منها. وتلك هي المفارقة. فما نحسبه الحل هو المشكلة. لأن الحداثة التي ندعو إليها، خاصة في العالم العربي، باتت خادعة، مضلّلة. إنها حداثة بلغت أزمتها، كما تشهد الطفرات والانفجارات أو الانهيارات والإحباطات على أرض الواقع المعاش.

X ـ الداء الإنساني

ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، بعد هذا السقوط المريع في امتحان الإلهيات والمتعاليات كما تشهد الفظائع والفضائح البشرية، وكما يشهد العجز المتزايد عن القبض والتحكم، مما يعني انهيار أحد عناوين الحداثة: سيادة الإنسان على نفسه وعلى الأشياء. أليس هذا هو المآل والمصير بعد عهود من التنوير العقلي والفلسفي الحداثي، تلت دهوراً من التعليم الديني والإرشاد الخلقي؟!

فأين هي الحداثة والتحديث؟ وأين هو الإنسان الذي نتباكى عليه؟ من

كان يتخيل من أبناء جيلنا قبل عقود أن يحصل ما يحصل الآن: نخب ثقافية حملت شعارات التغيير والتقدم باتت في المؤخرة تخشى المتغيرات، جمهوريات تتحول إلى ملكيات رديئة، مجتمعات عربية تنفجر عنفاً ونزاعات، عودة الدين بأعراضه المقدسة وسياساته الانتقامية الجهنمية، ازدهار الأصولية الدينية بأساطيرها المؤسسة وشعوذاتها الأخروية في الولايات المتحدة الدولة الأحدث والأغنى، نظام للعيش يولد من المشاكل والمخاطر أكثر مما يولد من الحلول والمخارج، عنف يزداد كماً ونوعاً لكي يحيل نظام الحياة إلى ما يشبه حالة الطوارئ؟

من هنا ليست المسألة الآن أن نتشبث كالغرقى بمفردات الحداثة. ولا أن نعود القهقرى إلى كهوف الماضي وأكفانه، لكي نمارس تقديس السلف وعبادة النص. ولكن ذلك لا يعني ممارسة التسبيح والتقديس والتعظيم التي تتحول معها علاقتنا بالحقيقة والحرية والعدالة وسائر القضايا إلى تجارة خاسرة ومشاريع مدمرة واستراتيجيات قاتلة. ثمة حاجة إلى تفكيك نماذجنا الإنسانية والثقافية، القديمة والحديثة، لتركيب صورة جديدة، وسط هذا الانهيار لصور الإنسان وأطيافه اللاهوتية والعلمانية.

وهذا ما يتيحه مفهوم «الإنسان الأدنى». إنه يحملنا على الاعتراف بدونِيّتنا، لكي يفتح الإمكان لقبول بعضنا البعض أو لرعاية الطبيعة وكائناتها بقدر ما يكسر ثنائية الإنسان الأعلى (نيتشه) وموت الإنسان (فوكو). فشعار الإنسان الأعلى يورث المحن الشخصية والمآسي الجماعية، كما تشهد التجارب. وإذا كان شعار موت الإنسان، يعلن عن انهيار مفهوم «السيادة»، فإن الوجه الآخر لهذا المفهوم طغيان الإنسان الذي يمارس حضوره اليوم على المسرح الكوني، أكثر من أي يوم مضى، قهراً وظلماً واضطهاداً، أو فساداً وإرهاباً وخراباً.

لنعترف بذلك إذا شئنا تشخيص العلة لا التستر عليها. فالاستباحة والسطو والنهب والتكالب والهدر والمكر والحقد والغدر والفحش والبربرية والوحشية، كلها ليست أفعالاً حيوانية كما نحب أن نتّهم الحيوان، ولا هي خطط شيطانية كما نحب أن نصف التفجيرات الإرهابية والمجازر الوحشية الجارية على أرض العراق، وإنما هي سياسات إلهية انتقامية وجهنمية، أي هي من بنات فكرنا وثمرات عقائدنا. أليست هذه هي العملة الخلقية التي يتداولها على ساحة السبق والصراع مثقفون يُطالبون بحرية الشعوب واحترام حقوق الإنسان؟! كذلك، أليست هذه هي العملة اللاهوتية التي يتداولها أصحاب المذاهب التوحيدية والطوائف الدينية الذين يُترجمون هويتهم العدوانية خطفاً وتنكيلاً وعذاباً واستئصالاً، أي جحيماً هو الوجه الآخر للجحيم الذي وعد به رب العالمين عباده المعارضين لوحدانيّته والمتمرّدين على سلطته؟! وإلا كيف نفهم أنه، بعد كل هذه الدعوات والخطابات والبيانات، تحت يافطة الشعار الإنسانوي، نجد أن ثمة ما يعمل من وراءنا أو من غير علمنا، لكي نصل إلى ما نصل إليه، أي إلى ما يخرج عن سيطرتنا، ويفضح هشاشة سيادتنا على أنفسنا، لكي يقودنا إلى ما لا نفكر فيه وما لا نريده، بقدر ما يكشف عن جهلنا بذواتنا وبإنسانيتنا.

وهكذا ثمّة منظومة حداثية قد استنفدت نفسها بعناوينها وصيغها وأدواتها، وباتت لا تعمل إلا لإنتاج الأزمات والمآزق. ولذا فهي أمست الوجه الآخر للمنظومة الدينية بأساطيرها ونماذجها وقيمها. إذ كلاهما تُسهمان، في ما تُقدِّسانه من مطلق إلهي أو بشري، في صناعة كلّ هذا الرعب وكل هذه البربرية، فضلاً عن أن التاريخ يشهد عليهما بفتنه الإلهية البشعة وحروبه العالمية الطاحنة. وتلك هي ثمرة إدارة العالم بنماذج بائدة ودعوات مستحيلة أو بعُدّة قديمة ولغة مستهلكة: أن نجد أنفسنا بين أسوأ الخيارات التي تفتح أبواب الجحيم في غير مكان من الأرض. ولذا

فالممكن الآن العمل على تفكيك المنظومات السائدة وتحويلها، من أجل إعادة البناء والتركيب أو الإدارة والتسيير بإنتاج الجديد والمفيد أو الملائم والفعّال من الصيَغ والمفاهيم والمعايير والأساليب.

XI ـ توجه وجودي مغاير

خلاصة القول: ما ندعو إليه هو ما نشكو منه، وما نحسبه الحل هو المشكلة. ولذا فما نحتاج إليه ليس التأله ولا التأنسن ولا الجمع بينهما لمضاعفة آفاتهما ومساوئهما، إذ هما وجهان لعملة بشرية واحدة، من حيث مفاعيلها السلبية والعقيمة أو المدمرة، بعد كل هذا الفساد والاستبداد والإرهاب والتلوث والتبديد أو التهديد لموارد الأرض وكائناتها الحية. ما نحتاج إليه هو على العكس: مجابهة محاولات الأنسنة للعالم والطبيعة والأرض، بالتخفيف والنزع أو الصدّ للنرجسية البشرية اللاهوتية أو الناسوتية. بحيث ننخرط في صناعة إنسانية جديدة بملهماتها وصورها وقيمها، تنفتح معها آفاق مغايرة للعمل الحضاري والنمو البشري، سواء من حيث علاقة البشر بأنفسهم وفي ما بينهم، أو من حيث علاقتهم بالعالم والطبيعة، وذلك باجتراح توجّهات وجودية متعددة المناطق والخطوط والقواعد، كما تتجلّى في مبدأ الرعاية والحماية، أو في ثقافة التنوّع والتهجين، أو في سياسة الاعتراف والتعايش، أو في عقلية الوساطة والتسوية، أو في منطق الشراكة والمبادلة، كما هي مفاعيل الفكر التركيبي، والمنطق التحويلي الخلاق، والعقل الوسطي التداولي.

وذلك يقتضي العمل النقدي على الذات، للتحرر من هوامات وهواجس الاعتقاد بما هو مطلق ومقدس وجوهري ونقي وأصلي وثابت وكامل وأحادي ويقيني ونهائي، وسوى ذلك من أدواء البشرية، القديمة والحديثة، كما تتجسم في إرادة التأله والقبض والتحكم والمطابقة

والاحتكار والمصادرة، فيما يختص بالعلاقة بما هو حقيقي ومعقول، أو بما هو قيم ومشروع، أو بما هو حسَن ومحمود، وبالطبع، بما هو مصلحة مشتركة ومنفعة عامة.

لنعترف لكي نتدرب على أن نعرف ونقتنع، بأن علاقاتنا بالوجود والهوية، أو بالعقائد والقضايا أو بالحقوق والمصالح، إنما تبنى وتنسج مما هو معقد وملتبس، أو متعدد ومتنوع، أو متوتر ومتعارض، أو متبدل ومتحول، أو مختلف ومبتدع، أو مؤقت وراهن، أو عابر وزائل، كما هي مفاعيل الفكر الحي في قدرته الدائمة على خلق ما هو غير منتظر ولا متوقع، وكما هو شأن العالم البشري المفتوح دوماً، على شتى التناقضات والمفارقات والمفاجآت، السارة والأليمة، البناءة والهدامة.

حدود الإنسان
ما بين
الفيلسوف والكاردينال والشيخ

I ـ المناظرة والمفاجأة

عندما أخذ اسم الكاردينال الألماني، جوزيف راتسنغر، يتردد كخلف محتمل للبابا الراحل يوحنا بولس الثاني، لجأت أكثر الصحف إلى إبراز صورته كرجل دين محافظ، سيما وأنه كان المسؤول عن لجنة العقيدة والإيمان.

وهذا ما حصل بعد انتخابه بابا، تحت اسم بندكت السادس عشر، سواء في الصحافة الغربية، أو في الصحافة اللبنانية، حيث جرى تصنيفه في خانة المحافظ المتشدد، استناداً إلى آرائه ومواقفه في عدد من القضايا الدينية والاجتماعية والسياسية، مثل وقوفه ضد الإجهاض وضد لاهوت التحرير أو معارضته الحركة النسوية أو مجابهته التجديد في المسألة الخلقية.

ومنهم من حكم عليه حكماً مبرماً بصفته «بابا الردة»[1]، وذلك

(1) راجع افتتاحية جريدة «السفير»، عدد 2 نيسان 2005.

باستخدام نفس المصطلح الذي يستخدمه عادة رجال الدين في معرض إدانتهم من يختلفون معهم في المعتقد أو في الاجتهاد والرأي.

والواقع أن ما قرأته عن البابا الحالي، قد فاجأني، لأن الانطباع الذي تكون في ذهني، قبل تسلمه سدة البابوية، كان مختلفاً جداً. ومستندي في ذلك المناظرة التي جرت بينه وبين الفيلسوف يورغن هابرماس في مدينة ميونخ، في شهر كانون الثاني من عام 2004، وكان عنوانها، «في ما يسبق الأسس السياسية للدولة الديموقراطية»[1].

وبعد قراءتي لمداخلة راتسنغر، تكونت عندي صورة عن هذا الكاردينال، الذي لم أسمع باسمه من قبل، بصفته متنوراً، إذ هو ناقد للأديان بقدر ما هو ناقد للعقل، ومدرِك لحدوده بصفته ينتمي إلى العالم الغربي بقدر ما يعترف بمنابع الثقافة الأخرى كالإسلام والهندوسية والبوذية والإفريقية.

وبالطبع لم يجرِ التطرق في مداخلة راتسنغر إلى قضايا كنسية أو طقوسية تتعلق بالعبادات والمعاملات وسواها من القضايا التي قيل بأنه متشدد إزاءها، ذلك أن المناظرة تمحورت حول قضايا فكرية مثل «الديموقراطية والحق والدين» كما كان عنوان مداخلة راتسنغر، أو «الأخلاق والتعددية»، كما كان عنوان مداخلة هابرماس.

ولا مراء أن هذا اللقاء غير المتوقع[2]، كان بالغ الإثارة، إذ يحدث بين اثنين هما على طرفي نقيض: هابرماس الذي يوصف بأنه «حارس أخلاقية المناقشة» وراتسنغر الذي يوصف بأنه «حارس العقيدة»؛ والأول هو

---

(1) نشرت وقائع المناظرة، مترجمة إلى الفرنسية، في مجلة أسبري (Esprit)، عدد تموز 2004.
(2) من هنا حيّت الصحف الألمانية الكبيرة اللقاء، كما يروي جان لوي شليغل الذي ترجم المداخلتين وقدم لهما.

فيلسوف ينتمي إلى عصر ما بعد الماورائيات بعقلانيته النقدية التي لا تحركها دوافع دينية على الإطلاق، فيما الثاني هو رجل دين يضعه موقعه في مناقضة حرية التفكير كما يصفه مترجم المناظرة جان لوي شليغل. أما المفاجئ في اللقاء فكان اقتراب الاثنين من بعضهما البعض «خطوات متبادلة».

II ـ ما بعد العلمانية

بدأ هابرماس عرضه بتساؤله عما إذا كانت الدولة الليبرالية والعلمانية، قادرة على أن تسوغ قيامها و«تجدد نفسها» بالرجوع إلى «منابعها الخاصة» أو بالاستناد إلى معاييرها الذاتية العقلانية أو الدستورية أو الديموقراطية، أم أنها بحاجة إلى أن تستمد المشروعية والدعم من معايير سابقة عليها أو تقع خارجها وتتجاوزها ذات طبيعة دينية أو ماورائية أو خلقية؟

يقوم الفيلسوف الألماني بجولة من المناقشة المتعرجة والمتلبسة والكثيفة، يستعرض فيها النظريات المختلفة المتعلقة بالمشروعية والحق والسيادة والرابطة المجتمعية، ثم يعرض الحجج التي تقول بأن الدولة الليبرالية، تكفي بذاتها «متطلبات المشروعية»، سواء من حيث نسق المعرفة أو من حيث الدوافع المحركة، أي من حيث المبادئ الدستورية والإجراءات الديموقراطية أو من حيث الاستراتيجية التواصلية.

وهكذا فهو يقدم الشواهد التي تبين أن الروابط الوطنية يمكن أن تنعقد وتتجدد من خلال «توسط السياسة نفسها»، بقدر ما يعتبر أن ما يُنتظر من مواطنين يشاركون سوياً في صوغ الحياة الديموقراطية ليس مجرد «الخضوع لقيود القوانين» المجردة، على نحو سلبي، بل الانخراط في «دينامكية سياسية خاصة» تنتج التماسك المجتمعي، عبر وسائط المشاركة والفاعلية التواصلية.

ومع ذلك فإن هابرماس لا يقطع في الأمر بل يشكك، على نحو يحمله على «عدم استبعاد العوامل الخارجية» التي يمكن أن تتهدد المجتمعات الليبرالية والمعلمنة بالضعف أو تقودها إلى «الانحراف عن الجادة» وفقدان الاتجاه.

ولذا فهو يترجح في مناقشته بين الحجج المتعارضة، لكي ينتهي به الفحص والتشخيص إلى أن يعترف، ولو متأخراً، بوجود «أزمة» تعاني منها المجتمعات الديموقراطية المعاصرة، كما يتجسد ذلك في الميل الطاغي إلى التخصيص الذي يغلب المصالح الشخصية والنزعات الفردية على القيم التي تسهم في تشكيل الإرادة العمومية، فضلاً عن الخيبات الناتجة عن النزاعات الدائمة والمظالم الاجتماعية الصارخة لمجتمع عالمي آخذ في التفتت[1]، وكلها عوامل تسهم في زعزعة ركائز التماسك الاجتماعي والاندماج السياسي.

---

(1) هذا التطور الفكري لدى هابرماس يخالف أو يتجاوز ما يذهب إليه منظّرون عرب، من دعاة الحداثة، يؤكدون على أن المبادئ والقواعد الدستورية والمدنية الخالصة هي أساس التضامن الاجتماعي. وهؤلاء يشهدون على جهلهم المركّب، أولاً بأزمة الحداثة؛ ثانياً بالتطور الذي شهده فكر هابرماس؛ ثالثاً بالقطاع الثقافي الذي يرفع أهله راية المجتمع المدني أو يرافعون في التحول الديموقراطي. فالنخب الثقافية بتجمعاتها وقبائلها ومافياتها، وكما تشهد العلاقات بين أفرادها، أو طريقة التعاطي مع شعاراتها، أعادت إنتاج البنى التقليدية الطائفية أو القومية، ربما بشكلها الأسوأ، مشكّلة بذلك، الوجه الآخر للأنظمة السياسية والبنى التقليدية التي يدعون إلى تغييرها. ومع ذلك فهم يرمون أسباب التخلف في العالم العربي على سواهم، فيما هم مصدر من مصادر الأزمة. تشهد على ذلك طريقة التعاطي مع فكر هابرماس، حيث يغلب التقليد والنسخ الحرفي وسرد الحقائق أو الدفاع عن الأفكار المستهلكة على منطق الابتكار لإنتاج الحقائق وخلق الوقائع المعرفية. وفي أي حال إن موقف هابرماس الجديد يعني تراجعه عن بعض مثاليته المجردة في فهم الرابطة الاجتماعية. فالمجتمعات البشرية لا تكفي في صنعها الدساتير والقوانين والبرامج العقلية، وإنما هي مصارف رمزية ومصانع تنتج التقاليد والطقوس والتماهيات الأسطورية؛ من هنا الحاجة الدائمة للاشتغال على الروابط المجتمعية لتحويلها إلى ممارسات مدنية أو ديموقراطية أو عقلانية أو تداولية. وهذا ما يتناساه المثقفون العرب الذين ينتقلون من شعار إلى آخر، فإذا النتيجة، فشل على فشل.

وبالطبع فالأزمة تطاول «العقل» نفسه. ولكن ليس على الطريقة النيتشوية التي يعتبرها هابرماس ذات طابع «تدميري»[1]. وإنما بإخضاع العقل لنقد جذري يطاول مبادئه التنويرية وأسسه العلمانية، بقدر ما يجعله ينفتح على آخر سواه، أي على الحقل الديني بقواه وفاعلياته. غير أن الإقرار بذلك، لا يعني في نظر هابرماس أن الدين يكتسب «قيمة مضافة» تبرر القول بأنه لا يمكن «الخروج من النفق» إلا بالعودة إلى الدين ومرجعياته المتعالية أو مسبقاته الماورائية[2]. ذلك أنه لا يمكن العودة إلى الوراء وكأن شيئاً لم يحدث. فالانخراط في سيرورة التحديث للوعي العمومي[3]، أفضى إلى «تحويل مزدوج وشامل للعقليات الدينية والدنيوية»، كما يقرأ التحولات هابرماس.

---

(1) هذا ما لا أتفق فيه مع هابرماس. فالأفق الذي افتتحه نيتشه، بنقد الحداثة، والذي استعاده فلاسفة ما بعد الحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين، فتح إمكانات للتفكير توسع معها عالم الفكر وتغيرت جغرافية العقل، بقدر ما ابتكرت أدوات مفهومية تجسد عقلانية جديدة ومغايرة. وما انتقال هابرماس، من طور إلى آخر، أي من موقفه الأيديولوجي دفاعاً عن التنوير، إلى موقف نقدي من التنوير، سوى دليل على جدوى النقد النيتشوي.

(2) على ما يقرأ الأزمة الكثيرون من رجال الدين في العالم الإسلامي، حيث أزمة المجتمعات الراهنة تدفعهم إلى الاستنتاج المتسرع والهش، بأنه «لا حل إلا بالإسلام»، في وقت يترجم هذا الحل، على يد دعاته وجهادييه، إلى ما تعاني من المجتمعات الإسلامية من عبث وجنون أو تعصب وإرهاب أو مآسٍ وكوارث.

(3) لا مراء أن الكنيسة، بمرورها بمصفاة الحداثة والعلمنة، قد تحولت بقدر ما انفتحت على المفاهيم والقيم والمذاهب الجديدة التي انبثقت عنها سيرورة التحديث بموجاتها المتلاحقة. ويقدم اللاهوتي تيلار دو شاردان مثالاً على ذلك، بسعيه إلى إيجاد توليف بين مبدأ الخلق ونظرية التطور. وأيًا يكن، لم تعد الكنيسة كما كانت عليه، في عصورها الوسطى. إلا أنه لا شيء يكتمل أو ينجز على نحو نهائي، سواء تعلق الأمر بالمشاريع العلمانية أم الدينية. بل ثمة إمكان للنكوص والعودة إلى الوراء. وها هي الولايات المتحدة تقدم الشاهد على ذلك من خلال صعود الإنجيلية على المسرح الفكري والسياسي. وهذه هي الحال بنوع خاص في العالم العربي. فحيث ظن أن الدين قد تراجع أو تم تخطيه، نجد بأنه قد عاد بقوة مع الحركات الأصولية والتنظيمات الجهادية والحكومات الإسلامية. غير أنه لا شيء يعود كما عليه، من=

فعلى صعيد الدين حصل «كسر الاحتكار» الذي كانت تمارسه المؤسسة الدينية للتأويلات ولمحاولات «قولبة الحياة» على نحو شامل؛ هذا فضلاً عما حدث في الفضاء الاجتماعي من «الفصل الوظيفي بين الدوائر»، أي بين المواطن والمؤمن، أو بين الطوائف الدينية ومحيطها الاجتماعي..

وإذا كانت الأزمة الراهنة تطاول الحداثة بطابعها «الملتبس»، فلا يعني ذلك التسليم بالأحقية للدين على سواه. لأنها لا تعالج أصلاً من خلال «ثنائية الخطأ والصواب» في الأديان، كما لا تعالج بمنطق علماني محض أو بنقد عدمي للعقل يؤول في النهاية إلى «لاهوت فلسفي». وإنما تعالج الأزمة من خلال «فلسفة واعية بطبيعتها غير المعصومة وموقعها الهش» داخل البنية الاختلافية للمجتمع الحديث. وذلك يقتضي التعامل مع الدين لا بوصفه مجرد واقعة اجتماعية، تجدر مراعاتها، وإنما بالاعتراف بأن للجماعات الدينية حقوقها ومصالحها ودورها في البناء المجتمعي. والوجه الآخر لهذا التشخيص هو الاقتناع بأن العقلانية الحيادية والمبادئ الدستورية لا تكفي وحدها كأساس للرابطة الاجتماعية ما لم «تندرج» في الضمير الجَمْعي أو في النَسَق الخُلقي للمجتمع الذي تعمل فيه. وهكذا إذا كان ثمة أزمة يُعاني منها المجتمع الدولي أو المعولم، فإن ذلك مدعاة إلى ممارسة نقد الذات، بحيث يعمل كل طرف على نفسه، ويرتد على داخله، لكي يعقل ويتدبر مسألة «حدوده»[1]، سواء تعلق الأمر بالطوائف الدينية أم بالتقاليد التنويرية والقوى العلمانية.

=غير صرف وتحويل، إلا على النحو الأرهب والأردأ، أي لا عودة إلا بما يفضي إلى إعادة البناء، سواء من حيث علاقة الواحد بذاته أم بالغير أم بالواقع والحقيقة.

(1) لا يجدر التبسيط والاختزال في مقولة «الحدود». إذ الحد مفتوح على تعددية المعنى، شأنه شأن أي مصطلح فلسفي. بالوسع استخدام المصطلح بمعنى «التناهي»، الذي يحمل الإنسان على التواضع الوجودي، للإقرار بأنه ينتمي إلى عالم المحايثة والنسبية والنقص والمغايرة=

وعندها تتحول سيرورة التحديث أو العلمنة إلى «مسار للتعلم بصورة متبادلة»، بحيث «يحمل كل طرف الآخر محمل الجد»، ويأخذ بعين

=والصيرورة. وتدرب المرء على الوعي بتناهيه، يفتح الإمكان لإعادة بناء العلاقات بين العقل والدين، أو بين أي مجال وآخر، أو قوة وأخرى، بمنطق تداولي، بحيث يتمرس المرء على تكوين قناعة تحمله على كسر إرادة الهيمنة أو الإلغاء التي تتغذى من مزاعم التأله والوحدانية والقبض والشمولية، وسواها من التشبيحات المثالية والتهويمات الماورائية.

مثل هذا المراس الوجودي الذي يتجلى في الاشتغال على الحدود، لوضعها موضع التفكر والفحص والنقد، هو الذي يجعل الواحد يخطو نحو الآخر، لكي يُقيم معه علاقة حوار ومباحثة أو تعايش وتبادل.

ولكن يمكن أن يفهم الاشتغال على الحدود على وجه آخر، أي على أنه سعي إلى خرق الحدود لتغيير الشروط التي تمارس كقوقعة فكرية خانقة أو كسياج عقائدي عازل، أي كعائق وجودي يصادر حرية التفكير الخلاق أو يقعد المرء عن المبادرات الفعالة. بهذا المعنى يشتغل المرء على حدوده، لكي يفكك آليات عجزه، على نحو يتيح له أن يفهم ما كان يمتنع على الفهم أو يفعل ما كان ما لم يكن بمستطاعه فعله. ولعل ثمة علاقة بين الوجهين، فبقدر ما يقتنع المرء بمحدوديته وتناهيه، إنما يتحرر من كثير من الأوهام والقيود التي تعزله عن سواه وتشل طاقته على الحركة والفعل.

وفي كلا الحالين، سواء استعمل مصطلح الحدود كقناعة بالتناهي وممارسة التواضع الوجودي، أو استخدم بوصفه تخطي الحواجز وتجاوز الخطوط الحمر، فإن الاشتغال على الحدود يفتح أمام المرء الإمكان الوجودي لبناء قدرات خارقة على المعرفة والعمل، أو لاتخاذ مبادرات فعالة باتجاه الآخر على المستوى الاجتماعي والسياسي. بهذا المعنى فالإقراء بالمحدودية، بمعنى الوقوف عند الحد، هو في الوقت نفسه اختراق للحد كعازل أو كعائق.

ومقولة التفكير في الحدود والعمل عليها، هي تخط للنقد الكنطي الذي يقوم على سبر الإمكان بمعرفة حدود العقل، إذ تعنى اجتراح إمكانات جديدة، لتجاوز الحدود المرسومة وكسر الحتميات المقفلة. إنها ثمرة الموجة النقدية الجديدة التي مثلها فلاسفة ما بعد الحداثة، كما تجسد ذلك مع فوكو الذي يتخطى مقوله «التشريع للعقل»، بالمعنى الكنطي، إلى تشريع الأبواب وفتح مفهوم الإمكان على كل أبعاده واحتمالاته، وعلى نحو تتغير معه العلاقة بين الممكن والمستحيل.

وإذا كان هابرماس يستخدم عبارة «التفكير على الحدود»، فإنه يتصالح بذلك مع الذين عمل على نقدهم من مفكري ما بعد الحداثة أمثال ريتشارد رورتي. هذا ما يلاحظه الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني في مقالته: التفكير بعد هيدغر، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، العدد 142/ 133، شتاء/ ربيع 2005.

الاعتبار مساهمته في المواضيع والعناوين المطروحة للمناقشة العمومية، بقدر ما يعترف بمشروعيته بوصفه إحدى القوى المجتمعية الفاعلة، لا أكثر. بذلك يعالج هابرماس المسألة بمنطق العقل التواصلي، بقدر ما يستعيد أطروحته حول «ما بعد العلمانية»[1]، هذا مع تأكيده أن هذا المصطلح لا يعني التنازل للأخذ بالتصورات الدينية للعالم، بقدر يعني الاعتراف بنمط الوجود الديني، سواء، من الوجهة السياسية أو من الوجهة المعرفية، أي الاعتراف بمصالح الجماعات الدينية، وبأن ما تقوله لا ينتمي

---

(1) مصطلح «ما بعد العلمانية»، يشير هو الآخر، إلى التطور الذي طرأ على موقف هابرماس من حيث علاقته بالمشروع التنويري، إذ هو بذلك يتخطى خطوط دفاعاته الأيديولوجية عن العقل الحديث، كما تجسدت، في طور أول، في نقده العنيف لمواقف فلاسفة ما بعد الحداثة كفوكو وروِرتي. هذا وإذا كان المقام ليس الآن مقام معارضته، كما فعلت في مكان آخر، فبوسعي الإشارة إلى أنني، وفي مقالة لي عن العلمانية، قبل سنوات، رأيت بأن الاتجاه هو «تجاوز العلمانية إلى ما بعدها». وهذا الموقف النقدي المركب من هابرماس، بالإفادة من منجزه التواصلي وتجاوز موقفه التنويري الدغمائي، هو ثمرة التمرس بوعي نقدي جديد، يبيّن بأن العلمانية قد تنطوي على لاهوت محتجب، تماماً كما أن اللاهوت قد يتستر على دنيويته فيما هو يستبيح قدسيته. مثل هذا الالتباس يسهل مهمة التحاور والتواصل، بقدر ما يكشف تفكيك المواقف والأقوال، بأن ما نحسبه الآخر، هو وجهنا الآخر، أي ما كناه أو ما نخفيه أو ما قد نكونه. ومع ذلك، نجد الآن من يحدثوننا عن بذور العلمانية في الإسلام، لكي يستعيدوا أقوالاً حول استباحة المقدس ودنيوية الدين قيلت قبل أكثر من عشر سنوات، فيما المتاح الآن، في ضوء الأزمة التي تضرب المجتمعات وتعصف بالثقافات بأنماطها الدينية والحديثة، هو زحزحة المشكلات والعمل على تحويل المفاهيم لخلق فضاءات جديدة يعاد معها بناء العلاقة بين المدارس المتعارضة والقوى المتصارعة على المشروعية.
وهذا ما يصل إليه هابرماس اليوم، على ما يذكر في محاضرته: إذ هو يلاحظ التداخل بين المسيحية والفلسفة على نحو جعل الأولى تنطبع بالهللينية اليونانية، كما جعل الفلسفة تتملك عناصر دينية، الأمر الذي يفتح المفاهيم الإنجيلية إلى خارج حدود الطوائف الدينية، أي نحو الجمهور الأوسع من المواطنين، بقدر ما يجعل العلمنة تطلق قوى محملة بدلالات دينية خفية. مما يعني أن العلاقة بين المجالات والدوائر لا تتم بمنطق الفصل القاطع، في هذا العصر التواصلي. بصدد استباحة المقدس وعلمانية الدين، راجع مقالتي: اللاهوت والناسوت، في كتابي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة 2005.

إلى منطقة اللامعقول، بل له رصيده من الحقيقة[1]. مقابل ذلك تسعى القوى الدينية إلى كسر سياجاتها العقائدية العازلة للانفتاح بمفاهيمها على مجمل الفضاء الاجتماعي.

بهذا المعنى، فإن مصطلح «ما بعد العلمانية» يشير إلى التمرس بوعي جديد أو إلى تشكيل ثقافة سياسية ليبرالية يعاد معها بناء العلاقات بين «المؤمنين وغير المؤمنين»، والأحرى القول بين المجموعات الدينية وبين الذين لا تحركهم دوافع دينية، أو بين القوى العلمانية والقوى الدينية، عبر الأخذ بتعددية أنماط التفكير وأنظمة القناعات والمصالح في الفضاء الاجتماعي. وهذا هو مسوّغ العقل التواصلي المنهمك، عبر الانخراط في المناقشات العمومية، ببناء مساحة أو أرضية مشتركة من القواعد والقيم واللغات والتوسطات.

وهكذا نحن إزاء صورة جديدة لهابرماس، تختلف عن الصورة الأولى التي ارتسمت في أذهان الحداثيين التقليديين، والتي شكلت وما تزال تشكل غطاءً إيديولوجياً يمنع أطفال الحداثة وسذج العقلانية ولاهوتيي العلمانية من الانخراط في نقد الحداثة والعقل، بل نقد الإنسان[2]. للتشبث بكل ما عمل على تلغيم العناوين والمشاريع الحديثة من المقولات المستنفدة والممارسات المعتمة.

---

(1) هذا ما أسميه الاعتراف بـ«حق الآخر معرفياً»، راجع كتابي، أزمنة الحداثة الفائقة، 2005. والواقع أنه إذا كان هابرماس يتردد في موقفه من الدين بين الاعتراف بالحقوق السياسية والحقوق المعرفية، فإن مآل الاعتراف أن ينعكس في تغذية الوعي العمومي وفي الوصول إلى «تفاهم متبادل»، بحيث يترجم ذلك في بناء علاقات سياسية جديدة بين الجماعات الدينية والجماعات الأخرى، بقدر ما يسهم في تعزيز الاندماج الاجتماعي من الأدوات والتوسطات كاللغة والقيم الثقافية والمعايير المجتمعية.

(2) راجع بهذا الصدد كتابي «لعبة المعنى» الذي هو فصول في «نقد الإنسان»، المركز الثقافي العربي، 1991.

في أي حال إن أطروحة هابرماس لما بعد العلمانية ومواقفه النقدية من مشروع التنوير، تشير إلى انتقاله إلى أفق فكري جديد. ولعل هذه ثمرة الفاعلية التواصلية، بما هي إفادة متبادلة، ليس مع النقيض الديني وحسب، بل أيضاً مع الخصم الآخر على الساحة الفلسفية نفسها، أي مع فلاسفة ما بعد الحداثة، مع فارق أن هابرماس لا يقف من هؤلاء موقف الاعتراف الصريح، أي بعكس ما يفعل مع الطرف الديني، إذ هو يخطو أيضاً خطوة للاقتراب منهم، وإن لم يعلن ذلك[1].

III ـ أمراض الدين

كان للكاردينال راتسنغر مدخله المختلف لمعالجة المسألة، وذلك بالتطرق إلى المشهد الكوني وما طرأ عليه من التحولات التي تغيرت معها صورة العالم بقدر ما تغيرت صورة الإنسان، كما تجسد ذلك في جوانب عديدة: تشكل مجتمع عالمي يزداد فيه التداخل والتشابك بين القوى السياسية والاقتصادية والثقافية؛ تنامي قدرات الإنسان على الفعل وعلى الدمار؛ انتشار العنف على شكل إرهاب يضرب اليوم في أي مكان؛ أخيراً وخاصة قدرة الإنسان على صنع بشر وإنتاجهم.

هذه التحولات التي تترافق أو تتداخل مع «انهيار اليقينيات الخلقية»،

---

(1) هذا شاهد على أن الأفكار الخصبة والخلاقة تخترق الذين يناقشونها أو يعترضون عليها، بقدر ما تؤثر فيهم وتغني فكرهم. وهذا ما فعله هابرماس، باستثماره للمنعطف اللغوي في تطوره الفكري. وهذا ما يفعله صاحب الفكر الحي والمنفتح. إزاء ما يستجد على خريطة الفكر؛ إلا إذا كان يتصف بالانغلاق والمعاندة أو الحقد والغباء؛ كما يفعل عندنا الذين ينتقدون فلاسفة ما بعد الحداثة لكي يظلوا وراءهم، وكما هي حال أميي الفلسفة والمعرفة، من الذين يتعاملون مع التفكيك بوصفه فزاعة، فيما هو استراتيجية فكرية فعالة وبناءة، أو الذين يدافعون عن معاني العقل والأصل والهوية، فيما هم يعملون على تقويضها، بقدر ما يمارسون علاقتهم بها، فقراً وتخلفاً، أو إلغاء وإرهاباً، أو تهويماً وشعوذة.

تحمل على تجديد الوعي الخلقي، بقدر ما تطرح أسئلتها المربكة على العقل والدين معاً:

هل الدين هو قوة لإسعاد البشر وخلاصهم أم هو على العكس قوة بائدة وخطيرة تنشر عالمية مزيفة بقدر ما تمارس عدم التسامح والإرهاب؟ وإذا كان الأمر على هذا الوجه الأخير، كما يتساءل راتسنغر، أفلا يعني ذلك وضع حد للدين بجعله تحت سلطة العقل ورقابته؟

على أية أسس خلقية يمكن أن تلتقي الهويات المختلفة لكي تضبط القوى الجديدة الآخذة في التشكل، ولكي تدير شؤون العيش المشترك في ما بينها؟

بسؤال آخر: من يملك المشروعية في بناء الرابطة الإنسانية والتماسك الاجتماعي؟

هل الإجماع الديموقراطي هو مصدر المشروعية؟؟ ولكن الأكثرية قد تكون «جائرة وعمياء»!

هل المعيار يستمد من الاتفاق على القيم الكونية الجامعة بين البشر؟ ولكن هذا الإجماع غير قائم، كما يشهد السجال حول حقوق الإنسان، بين العالم الغربي وبقية العوالم الثقافية، وبخاصة العالم الإسلامي؟ هذا ما يلاحظه الكاردينال المنفتح على التقاليد الدينية الأخرى، أي كون المبادئ العامة الجامعة للبشر تبقى ذات طابع «مجرد» عن الواقع الحي والمعاش.

هل العلم والعقل هو السلطة؟ ولكن العلم أصبح يشكل هو نفسه مصدر تهديد. فإذا كان الدين ينتج الإرهاب، فإن القنبلة النووية هي «نتاج العقل» كما يلاحظ الكاردينال الألماني.

ما المعيار إذن؟

بعد أن يستعرض راتسنغر النظريات المختلفة للحقوق: الحق الطبيعي، والحق العقلي، وحقوق الشعوب[1]، وحقوق الإنسان، يقوده الفحص والتأمل إلى الاعتراف بوجود أزمة تطاول العقل بقدر ما تطاول الدين.

على جبهة الدين يلاحظ الكاردينال السابق، الذي غدا باب روما، بأن الدين يعاني من «أمراض هي في غاية الخطورة»، كما تتجسم بشكل خاص في انتشار الإرهاب الذي «يتغذى من التعصب الديني». هنا يعترف راتسنغر، بعد تشخيص الآفة، بأن العقل يشكل بالنسبة إلى الدين أداة صالحة ودائمة لضبطه وتصحيحه بل «تطهيره». صحيح أن راتسنغر يتعامل مع العقل كـ«نور إلٰهي». ولكن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً. فسواء كان العقل نوراً إلٰهياً أم طبيعياً، فله دوره في النهاية، كما يرى راتسنغر، في «مراقبة» العمل الديني.

ولكن العقل ليس بمنأى عن الأزمة كما يشخصها راتسنغر. فله أيضاً أمراضه التي لا تقل خطورة عن أمراض الدين، كما تتجسم في استخدام القنبلة النووية، وفي امتلاك أسلحة الدمار الشامل، وفي تحويل الإنسان إلى «نتاج»، بعد أن كان هبة الطبيعة أو الخالق. وهكذا ثمّة أزمة على جبهة العلم والعقل، تتجسم في امتلاك الإنسان القدرة على إنتاج نفسه أو تدمير نفسه.

من هنا يعتبر راتسنغر أن هذه الأزمة التي تطاول العقل والدين معاً، تدفع كل واحد من الطرفين إلى «الوقوف عند حده» للعمل بخصوصيته،

---

(1) هذا ما يسميه الفيلسوف ألان رينو «الحق الثقافي».

كما تدعوه إلى الاعتراف بحاجته إلى الآخر، فيما يسميه الكاردينال عملية «التنقية وإعادة تكوين الذات». ولأنها كذلك، أي شاملة، فهي في النهاية تجسد أزمة الإنسان عامة. ومعنى كونها كذلك، أنها تملي على الإنسان أن يعترف بحدوده، أي بتناهيه. وهذا واجبه. ولذا يتجاوز راتسنغر الكلام على حقوق الإنسان، للكلام على «واجبات الإنسان».

بذلك يتفق الكاردينال مع الفيلسوف، على أن المهمة الآن، هي أن يعمل كل واحد على نفسه وحدوده، لكي يخطو نحو الآخر، على سبيل الإنصات والتعلم والإفادة بصورة متبادلة. وهذه ثمرة الاعتراف بالحدود، بمعنى الوعي بالتناهي: كسر الحدود، كسياجات عازلة، لفتح خطوط التواصل بين القوى الدينية والعلمانية، ولتعزيز أو خلق كل ما تحتاج إليه الشراكة، بين المشروعيات المجتمعية المتعددة، من المساحات والمجالات أو الأطر والأدوات.

ولا يعني ذلك بالطبع أن يتخلى كل واحد منهما عن مواقفه. فلا هابرماس يتنازل عن موقفه العقلاني والدنيوي، ولا راتسنغر يتنازل عن إرثه الديني. بالعكس فالحوار الخصب، على سبيل الإثراء المتبادل، هو ثمرة الاحتكاك والتفاعل بين الأفكار المتعارضة والمواقف المتباينة.

وبالطبع ليس الاعتراف مجرد دعوة، بقدر ما هو مراس وجودي، عقلي وخلقي، ينخرط فيه المرء بالعمل المتواصل على الذات صرفاً وتعديلاً؛ لأنه ثمة إمكان دائم للعودة إلى الوراء عن الإنجازات، على سبيل التقهقر والتردي. من هنا الحاجة إلى الارتداد النقدي، بالفحص والدرس، أو بالتحليل والتشريح، لأدوات النظر ومعايير العمل، اجتراحاً لممكنات جديدة. فما يحدث يضع المرء على المفترق، بقدر ما يمتحن قدرته على التصنيع والتحويل أو التخطي والتركيب.

IV ـ الإنصات المتبادل

قد لا أتفق تمام الاتفاق مع المتناظرين في تأويلاتهما للقضايا التي كانت مثار المناقشة، وهي قضايا لا يمكن القطع فيها، كما هو شأن معظم القضايا الفكرية والمركّبات المفهومية التي تند عن الحسم والقطع لكي تكشف عن طابعها الإشكالي والملتبس. ولا عجب. فهذا شأن مفهوم مثل «العلمانية». إنه ليس مجرد مفهوم محض، واضح ومميز، وإنما هو مكوناته وتاريخه بقدر ما هو ممكناته واحتمالاته. ولذا لا تخلو شروحات كل من المحاضرين من الالتباس والازدواجية، خاصة وأنها لا تتطرق إلى مسائل عملية تحتاج إلى الحسم والبتّ.

ومع ذلك، وأيًا كان اختلافي مع الفيلسوف والكاردينال، فإني أشاطرهما موقفهما النقدي، بقدر ما تشهد المناظرة بينهما أننا إزاء مثقفين كبيرين، ينتميان إلى الفضاء الغربي التنويري، من حيث ممارسة النقد الذاتي، والزحزحة عن التمركز على الذات، أو من حيث التوجه إلى إعادة تكوين الذات وبناء القناعات، سواء تعلق الأمر بالعقل والإيمان، أم بالحداثة والدين، أم بالأنماط الثقافية الأخرى الواقعة خارج المساحة الغربية. وإذا كان هابرماس يتخطى مواقعه بطرحه لمجتمع ما بعد العلمانية، فإن راتسنغر يتخطى هو الآخر، على نحو متبادل، مواقعه الماورائية، باعترافه بأمراض الأديان وحاجتها إلى «النقد الفلسفي التنويري».

وهكذا نحن إزاء اعتراف مركب من غير وجه أو على غير صعيد. الأول هو نقد الذات للاعتراف بالآخر على نحو متبادل. والثاني نقد الذات للاعتراف بحدود الإنسان عامة، أكان ذا موقف علماني أم ديني. فالأزمة التي تعصف بالمجتمع البشري هي أزمة العقل الكوني بمختلف نماذجه ونسخه، الدينية والعلمانية. والثالث نقد الذات من أجل العمل على تشكيل

اللغات والمجالات والأدوات التي تزداد معها إمكانات العيش المشترك. ومؤدى ذلك هو التخلي، من جانب أي طرف، عن ادعاءاته في ما يتعلق بمعايير المصداقية وأشكال المشروعية، وذلك بفك وصايته الحصرية على القيم العامة المتعلقة بالحقيقة والحرية أو بالهداية والسعادة.

مثل هذا النقد المركب يكسر يقينيات العقائد وطوباويات الأنسنة، بقدر ما يتخطى الثنائيات القديمة والحديثة: ثنائية الإيمان والإلحاد، أو الدين والعلمانية، لشق أفق جديد أمام العمل البشري، لا يقوم على الأحادية والجدل أو النفي، بقدر ما يقوم على التوسط والتعلم والتحول والتسوية.

ولذا فنحن لا نتحاور مع الآخر، لكي نعرف من المخطئ ومن المصيب، أو من الضال ومن المهتدي؛ ولا نتحاور معه وفقاً لمبدأ التسامح لكي نتنازل له عما نعتقده صواباً عندنا[1]، أو خطأ عنده، بل نتحاور لكي

(1) في الحقيقة يثير موقف هابرمس من الدين الحيرة بقدر ما هو موقف إشكالي، ذلك أنه، فيما يقدم نفسه كعلماني لا تحركه دوافع دينية، أو لا يأخذ بالتصورات الدينية للعالم، نراه في غير موضع من مداخلته، يعترف بالمحتوى المعرفي لدى الطوائف ويحث العلمانيين على أن لا ينكروا البعد المعرفي لدى المؤمنين، أي يقر بأن لهم «قسطهم من الحقيقة». وتأويلي لذلك أن الاعتراف بالآخر لدى هابرماس، كصاحب مبادرة تواصلية، إنما يعني الاعتراف به، اجتماعياً وسياسياً، كقوة أو فاعلية في أعمال المحادثة وبناء التماسك المجتمعي.
وإذا كان هابرماس إشكالياً في مداخلته، فإن راتسنغر هو أيضاً إشكالي في عرضه، لأنه إذا كان متشدداً في مواقفه الكنسية كما يروى عنه، فإن كان منفتحاً في موقفه الفكري كما بدا في محاضرته. مما يشير إلى الفجوة القائمة بين الفكر والممارسة أو بين النظر والعمل. كما يشير إلى أن النظرة الأحادية إلى سير الأشخاص وأفكارهم، من خلال وجه واحد أو صورة وحيدة ينطوي على الكثير من الاختزال والتبسيط. فليس كل ما نفكر فيه أو نقتنع به، كثمرة للمباحثة، تسهل ترجمته إلى واقع ملموس، بل يمكن أن تُساء ترجمته العملية. وهذه حال النخب الثقافية على وجه الإجمال. مما يعني أن القناعات، تحتاج كي تتحول إلى نمط حياة، إلى مراس وجودي، أي إلى تعهد دائم للنفس، بالنقد والمراجعة أو السَوس والتدبر. فالإنسان هو رغبة=

نكسر الحواجز ونتعدى الخطوط الحمر، وعلى نحو يتيح لكل واحد أن يتحول عما هو عليه، لكي يسهم في تحويل الآخر.

V ـ تعددية الدوائر

بهذا المعنى يبدو الكاردينال راتسنغر الذي أصبح البابا الحالي، تحت اسم بندكت السادس عشر، أكثر حداثة وعقلانية واستنارة، من كثير من الحداثيين العرب، الذين يتعاملون مع العلمانية والحداثة كديانة جديدة، أي بصورة لاهوتية.

وبالطبع يتخطى راتسنغر الأكثرية الساحقة من رجال الدين الذين يتحدثون عن العقلانية والعلمانية والاستنارة، لتلميع الصورة، أو بصورة تلفيقية كما يمارس التنوير عندنا؛ إذ الأكثرون لا يملكون الجرأة على نقد الذات على نحو يكسر السياجات العقائدية، من أجل العبور نحو الآخر.

وهنا يتبدّى الفرق بيننا وبين الغرب: فهم، أكانوا فلاسفة أم لاهوتيين أم ساسة، يُخْضِعون الأزمات لمبضع النقد والتشريح، بحثاً عن المخارج، أما عندنا فالغالب هو الهروب من المواجهة النقدية، والنتيجة هي تفاقم المشكلات وتراكم الأزمات.

هناك بالطبع استثناءات كما أشرت في مكان آخر[1]. أشير من جديد

=وهوى قبل أن يكون عاقلاً، إذ التعقل هو صناعة ومراس. ولذا يتعذر على الإنسان أن يبلغ رشده العقلي. فنحن أقل عقلانية وأقل تديناً مما نحسب، كما هي حال الفلاسفة ورجال اللاهوت. وتلك هي، مرة أخرى، أزمة العقل والدين التي هي أزمة الإنسان. مما يشهد على أن بلوغ المرء الرشد العقلي، مسألة في غاية الصعوبة، إن لم تكن متعذرة. ثمة احتمال دائم لأن نعود إلى نقطة الصفر عقلياً أو مدنياً. ولذا ليس العاقل هو من يحسن قيادة عقله، بحسب العنوان الديكارتي، بل هو الذي يدرّب عقله على النقد لكي يحسن قيادة أهوائه أو عقلنة نشاطاته.

(1) راجع أعلاه: التقريب بين المذاهب والطوائف.

إلى رجل الدين الإيراني الشيخ محمد شبستري[1] الذي يعالج أزمة المجتمعات الإسلامية، من خلال الأخذ بمقولة «تعدديّة الدوائر»، والاعتراف بأن لكل دائرة «حدودها الخاصة»، سواء تعلّق الأمر بالعلم والفلسفة والفن أم بالأخلاق والسياسة والشريعة، بحيث لا يُهيمن مجال على سواه أو تُلغي دائرة ما عداها. وهذا ما جعل شبستري يعتبر أن الأسلمة، بصفتها نزعة شمولية لممارسة هيمنة الدين على سائر دوائر المجتمع، تخلق من المشكلات أكثر من تعمل على حلّها. بهذا المعنى يغدو الدين دائرة من دوائر الحياة لا أكثر ولا أقل[2]، أي حقل يعمل بخصوصيّته، كما هي الحال في سائر المجالات.

خلاصة القول: إن الدروس التي يمكن استفادتها من هذه المناظرة، بين الفيلسوف العلماني والكاردينال الكاثوليكي، وفي ضوء الوعي النقدي للشيخ المسلم، هي على غير وجه.

الأول: التخلي عن استراتيجية الرفض والاستبعاد المتبادل بين القوى والمشروعيات المجتمعية، للتمرّس بسياسة الاعتراف المتبادل، القائمة على مبدأ التعددية في الأنماط والمجالات أو في الحقول والدوائر، التي تنفصل بقدر ما تتصل، ضمن نظام مركب، من الوصل والفصل، لكي تتفاعل على نحو مثمر بناء في صياغة حياة مجتمعية تنطوي على قدر من التوازن.

الثاني: أن الاعتراف المتبادل يعني أن لا تدار الحوارات والمناظرات، لا بعقلية الانتصار ولا بعقلية التسامح، وبالطبع ليس بعقلية الإلغاء، أي بما يؤدي إلى إعادة إنتاج النزاعات بتحويل الهويات إلى معسكرات؛ الأحرى

---

(1) راجع حديث الشيخ شبستري، في حوار أجرى معه تحت عنوان، الهرمنيوطيقا الفلسفية والتعددية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد التاسع عشر، 2002.

(2) راجع بهذا الخصوص أعلاه: الظاهرة الأصولية والعملة الإرهابية.

أن تدار بمنطق التواصل والشراكة والتعلم المتبادل، من جانب كل القوى الفاعلة والمساهمة في إدارة الشأن العمومي وفي قيادة المصائر.

الثالث: لا وجود لهويات صافية أو نقية، أصولية أو نهائية، كما هو شأن الدين والعلمانية. نحن إزاء تجارب لا تنفك تختلف وتتحول بقدر ما نحن إزاء مشاريع هي دوماً قيد التشكل والانبناء. كذلك نحن إزاء أضداد أو نقائض يتضمن بعضها البعض بقدر ما يؤول بعضها إلى بعض. ولهذا فاللاهوتي قد يجحد دنيوتيه، بقدر ما يخفي العلماني أو العقلاني منابعه الدينية أو ممارساته اللامعقولة والمعتمة. ولهذا أيضاً نرى مجتمعات علمانية تجنح نحو الأصولية، كما نرى مجتمعات دينية تقليدية تميل نحو العلمانية.

الرابع: هو أن الدين ليس البديل ولا الحل، كما يطرحه دعاته وكما يعتقد الكثيرون من الذين يبشروننا بأن القرن الحادي والعشرين سوف يكون دينياً بامتياز، فيما الدين يكاد يتحول على يد دعاته وحماته من الجهاديين والأصوليين إلى سياسة للاستئصال أو آلة للخراب. ولكن ذلك لا يعني تحييد الدين وعزله عن المجال العمومي، بصفته ينتمي إلى عالم القداسة والتعالي. هذا الموقف الذي يلجأ إليه علمانيون عرب، يشهد على جهلهم وعلى ممارستهم الخداع، ذلك أن الدين، ما كان يوماً منفصلاً عن سياقه البشري أو الدنيوي، بل كان دوماً وسيلة بشرية لضبط الناس وإدراتهم أو السيطرة عليهم. والذين يريدون تحييده يهيئون لعودته على النحو الأسوأ. ذلك أن ما يستبعد، يعود دوماً على النحو الأرهب والأخطر، تماماً كما هي حال ما يستعاد من غير عمل عليه بالصرف والتحويل.

فالأحرى أن يعامل الدين، بأساطيره وتصوراته وتقاليده ومؤسساته، بصفته إحدى المشروعيات والقوى الفاعلة في صوغ الحياة الاجتماعية وقيادة المصائر، شأن سواه من القوى والمشروعيات.

وإذا كانت الأزمة هي أزمة الدين والحداثة معاً، بآفاتهما وكوارثهما، فمعنى ذلك أننا أقل تديناً وعقلانية مما نحسب، إذن أقل إنسانية مما ندعي. فالأولى أن نستيقظ من سباتنا البشري، العلماني والديني، لأن المسألة تتجاوز العلمانية إلى ما بعدها، كما تتجاوز العصر الماورائي إلى ما بعده. ليست القضية الآن الدفاع عن هذه الخصوصية أو تلك الهوية، بل هذه هي المشكلة. وأما القضية فهي الدفاع عن أشكال العيش المشترك على الأرض؛ أي هي الآن كيف يمكن ترجمة الأفكار والعقائد والمذاهب والقيم، على أرض الواقع المعاش، لكي يتمكّن البشر من العيش سوياً، في مواجهة الأخطار والكوارث التي تكاد تُهدّد الأرض بمن عليها وما عليها، وإلا لن يعود هناك حطام يتصارعون عليه، أو ما يمكن أن يرثه عباد اللّه الصالحين.

خاتمة

الحاجة العالمية للإصلاح

الحاجة العالمية للإصلاح(*)

I ـ أين المشكلة؟

الإصلاح بات اليوم قضية الساعة في العالم العربي. والقضية ليست جديدة، وإنما هي قديمة، بل متقادمة ولكن متجددة.

وجه الجدة أنها تثار الآن من جانب المجتمع الدولي، سيّما من جانب الولايات المتحدة الأميركية، في سياق إعلان حربها على الإرهاب بعد الحادي عشر من أيلول، وكما تجسّد ذلك في طرح مشروعها لإصلاح الشرق الأوسط الكبير. وأياً يكن، فالعالم العربي أصبح الآن مركز الاهتمام وعلى طاولة التشريح من جانب المجتمع الدولي، بقدر ما يظهر أهله عجزهم وقصورهم عن حل مشكلاتهم وإدارة شؤونهم.

هذا الواقع المتردي يستثير بالطبع الاحتجاج والاستنكار من جانب حماة الهوية وحراس الثوابت والقيم الأصيلة وكل الرافضين للتدخّل الخارجي في الشأن العربي، خاصة من جانب الأميركيين، كما هو موضع رفض من قبل الذين يعتبرون أن محاولات الإصلاح والتحديث والتغيير تتبع من داخل المجتمعات.

(*) محاضرة ألقيت في «المجمّع الثقافي»، أبو ظبي، في 6/ 3/ 2005.

من هنا فإن ثنائية الداخل والخارج تتحكم في أذهان الكثيرين من العرب، وبخاصة أركان التحالف الأيديولوجي الجديد والجامع لأعداء الأمس من دعاة قوميين وماركسيين وإسلاميين اجتمعوا على استعداء العالم والتعامي عن التحولات العالمية. ولكن هذه الثنائية، على ما تُفهم وتُستخدم إجمالاً، تنتمي إلى عصر مضى بقدر ما تنصب الحواجز العازلة، بين المجتمعات، في عالم يزداد انفتاحاً وتهجيناً؛ وهي ثنائية خادعة وعقيمة تقوم على التبسيط والتهويم والتهويل، وذلك من غير وجه.

1) **الوجه الأول**: إن فكرة الإصلاح، كما طرحت لأول مرة في عصر النهضة، قد انبثقت من جراء الاحتكاك بالخارج الأوروبي. فلولا الانبهار بالمدنية الغربية، وما أحرزته من التطور والتقدم، لما فكر العرب والمسلمون بتغيير شرطهم الوجودي والعمل على تحسين أحوالهم وإصلاح أوضاعهم. هذه هي الحال منذ حملة نابليون إلى غزوة بوش. الآخر يوقظنا من سباتنا العقلي، بقدر ما يفتح أعيننا على تخلفنا الحضاري، ويؤثر فينا أو يتدخل في شؤوننا بقدر ما نتأثر فيه أو نؤثر عليه. والشاهد على ذلك أن الضغوط الدولية والأميركية التي تمارَس على الأنظمة العربية تولّد تغييرات إيجابية، ولو محدودة وخجولة، على صعيد الحقوق والحريات الديمقراطية.

حتى عندما ننتقد ذواتنا ونتحدّث عن أخطائنا، فإننا نفعل ذلك تحت تأثير الضغوطات الخارجية، كما تشهد الآن المواقف والخطب حول الأحداث العاصفة والأزمات الخانقة، مما يعني أن النقد لا ينبع من قناعة ذاتية بضرورته وفائدته، بقدر ما يعني أننا في قراراتنا نتمسّك بالطرق والأساليب التي تنتج الأخطاء، أو يعني أننا غير قادرين على تلافي الأخطاء وحلّ المشكلات. وهذا هو الأرجح، أي الأدهى والأخطر، كون استراتيجيتنا تقودنا من سيء إلى أسوأ، ومن خسارة إلى

أخرى أكثر فداحة. وهكذا، لم تعد المسألة تقتصر على أخطاء طبيعية تنكشف عادةً عبر التجارب، وإنما هي مسألة أنظمة مبنية أساساً على الخطأ والخلل، أو مشكلة منظومات من الاعتقادات والقناعات والتصورات والسياسات قد استنفدت نفسها، ولم تعد تولد سوى المساوئ والمخاطر والكوارث.

ولذا فإن القول بأن الإصلاح ينبع من الداخل، أو بأن التراث لا يتجدد إلا من داخله، هو دعوى خادعة، مضللة، تشهد على قصور أصحابها، أو على تراجعهم إلى الوراء، كما تشهد على زيفهم، أي على كونهم يفيدون من الغير أو يتأثرون به، ثم ينكرون ذلك. لنعترف بما يحدث ويُسهم في تشكيل وعينا وهويتنا: فالآخر هو شطرنا الذي لا مهرب منه، لأنه أينما ولّينا وجهنا لا نجد سوى الآخر، أكان في الداخل أم في الخارج، قريباً أم بعيداً. وهكذا ليست المشكلة أن سوانا يريد تغييرنا، وإنما هي أن نعرف كيف نتغير، لكي نفهم المجريات ونواجه التحديات.

II ـ عولمة الهويات والمشكلات

2) الوجه الثاني: إن العالم يتغير ويتعولم مع انفجار ثورة الاتصالات وقنبلة المعلومات وانتشار المحمولات، على نحو يتخطى الأطر المحلية والعوالم المنعزلة والحلول الأحادية، وبصورة تحمل على إعادة رسم الحدود بين الدول والأمم.

هذا ما يحدث وينبجس أو يُفتتح ويتشكل مع المخلوقات الإلكترونية والوقائع الافتراضية والأبجدية الرقمية والتقنيات السبرانية. نحن إزاء نمط جديد من الخلق ينبني معه واقع جديد بأدواته الفائقة وإيقاعاته المتسارعة ومعطياته المتحولة وحدوده المائعة ومنتجاته الأثيرية ومعلوماته السيالة والعابرة لحدود الدول والمجتمعات. كل ذلك يجعل الواقع من التعقيد

والتشابك والالتباس والانفلات والتحول، بحيث يصبح من المتعذر القبض على ماهيته أو تسييج حدود وعزل أمكنته بعضها عن بعض.

مثل هذا الفتح الكوني يغير نظام العالم ومجرى الأشياء بقدر ما يغير قواعد اللعبة على مسرح الدول والأمم؛ إذ هو يغير أولاً أنظمة الاتصال والتبادل بقدر ما يغير أنماط الخلق والانتاج؛ ويغير ثانياً نمط الحياة والاجتماع بقدر ما يغير أشكال المعرفة وموارد الثروة؛ وهو يغير ثالثاً مصادر القوة وطرق إنتاج الفاعلية بقدر ما يغير نمط السلطة وأساليب الحكم والإدارة، وأخيراً فهو يحمل على إعادة صياغة الحقوق بين الدول والجماعات البشرية بقدر ما يفضي إلى عولمة الهويات والخيرات أو المشكلات والكوارث.

وهكذا، فالمجتمعات البشرية تدخل في عصر جديد هو عصر الاعتماد المتبادل. وإذا كانت فكرة الإصلاح في العالم العربي، قد انبثقت حديثاً من جراء الاحتكاك بالخارج الأوروبي، فإنه من المتعذر الآن الفصل الحاسم بين الداخل والخارج، فيما المجتمعات البشرية تنخرط في واقع كوني جديد يقوم على تشابك المصالح والمصائر والاشتراك في المخاطر. هذا ما تشهد به المعضلات الأمنية والبيئية والصحية، فضلاً عن المآسي الاجتماعية والكوارث الطبيعية، حيث يتأكد يوماً بعد يوم، ومشكلة بعد أخرى، واقع التداخل بين العوالم الثقافية والمناطق الجغرافية.

فالوباء الذي يظهر في مكان ما يُحدث فزعاً في كل الأمكنة، والتلوّث في بيئة من البيئات يتهدد بتلويث الأرض بأسرها، ومشكلة الفقراء هي بالذات مشكلة الأغنياء كما يعترف أهل دافوس. والإرهاب الذي يضرب في عاصمة من العواصم يترك أصداءه السلبية والسيئة في مختلف العواصم والبلدان. وهذا هو أيضاً الواقع فيما يتعلق بالخيرات والمنجزات: كل فكرة

خصبة يمكن أن تنتشر خارج بيئتها الأصلية، وكل علم جديد يصبح رصيداً معرفياً بشرياً، وكلّ أداة تُخترع تتحول إلى منفعة عامة، وكلّ نجاح أو إنجاز يتحقق في بلد ما من البلدان يمكن استعادته والإفادة منه بصورة من الصور في جميع البلدان. وكل ذلك يشهد على اتساع مساحات التأثير المتبادل بين اللاعبين على المسرح العالمي، سواء من جانب المركز القوي والغني والمتقدم، أو بالعكس من جانب الفقير والضعيف والمهمش. وهكذا كل طرف أو لاعب يُسهم في تشكيل الآخر، شاء أم أبى، بصورة أو بأخرى. هذا يسري على الولايات المتحدة كما يسري على من تُعلن الحرب عليهم من الدول والمنظمات.

على هذا النحو تنسج الآن العلاقات بين البشر: لا انفكاك لمجموعة لغوية أو لجماعة اقتصادية عن الأخرى، أو لعالم ثقافي عن سواه، سواء تعلق الأمر بالعلاقة بين الإسلام والغرب أو بين العرب وأميركا أو بين الولايات المتحدة وأوروبا، بل بين مختلف المجتمعات البشرية والخصوصيات الثقافية. مثل هذا الواقع القائم على الاعتماد المتبادل لا مجال لفهمه وتدبره وإدارته والتأثير في مجرياته بصورة بناءة ومثمرة، بمفردات التعصب الوطني أو الانغلاق الديني أو الاصطفاء الأصولي أو التبشير الرسولي أو المنطق الأمبريالي أو النظام الشمولي أو العقل الانفرادي والأحادي، وإنما هو يحتاج إلى أن يدار بعقلية الشراكة ولغة التسوية وثقافة التعدّد والتنوّع والتهجين، وعلى نحوٍ يفتح آفاق الحوار والتعاون والتضامن بين البشر على سبيل النفع المتبادل أو الإثراء المتبادل.

ولا يعني ذلك إلغاء المحلي أو اختزال الوطني، بقدر ما يعني تشكل وعي كوني كوكبي يحمل على إعادة صياغة منظومة الحقوق والعلاقات الدولية، بحيث يكون لكل دولة أو مجموعة حق المطالبة والتدخل، أو المساعدة والمآزرة، أو النصح والمشورة، أو على الأقل حق المناقشة

والمداولة، فيما يخص مصادر أو أنصبة أو أوجه استخدام الثروة والمعرفة والسلطة. وبالطبع فإن هذا «الحق الكوني» في التدخّل أو «واجب التدخل»، بحسب عبارة أستاذ القانون الدولي بيار هاسنر، إنما يستمد مشروعيته، أولاً من كونه متبادلاً؛ ثانياً وخاصةً من كونه يخضع لمعايير وقواعد تنظّمها وترعاها الشرعية الدولية ومؤسساتها. وهكذا لا مجال بعد اليوم للعُزلة. ولذا فالمشكلة ليست في أن الآخرين يتدخلون في شؤوننا، بل أن نعترف بواقع التداخل والتشابك بيننا وبين الآخرين، لكي نندرج في حركة العصر ونُتقن لغة التواصل مع العالم وفيما بيننا.

III ـ الهوية والتنمية

3) **الوجه الثالث**: إن حجة الدفاع عن الهوية الثقافية لدى العرب، هي ذريعة خادعة بقدر ما هي حجة واهية. فهي خادعة، لأن ما نحسنه في الأكثر والأعم، سوى استثناءات قليلة، هو الهدر والفساد أو الاستبداد والإرهاب أو الفرقة والتنازع، فضلاً عن تبادل التهم والمساوئ؛ أي أننا ننتهك ما ندعي المحافظة عليه أكثر مما يفعل الآخر الذي نتهمه ونشكو منه.

وهي حجة واهية، إذ المطلوب هو العكس، ذلك أن الإصلاح، إذا ما نجح أو تحقق، في مجال ما، وأياً كان الداعي إليه، هو خير دفاع عن الهوية بقدر ما هو ممارسة للخصوصية بصورة غنية أو مثمرة، نثبت بها جدارتنا وننتزع الاعتراف بمشروعيتنا.

وإذا كنا نلج حقاً في عصر جديد من العلاقات الدولية والآفاق الكوكبية، حيث التشابك والاشتراك في المصائر والمخاطر، فلا يجدي الدفاع عن الوجود والمصالح باستعداء العالم، عبر الوقوع في أفخاخ ثنائية الفسطاطين والمعسكرين: الإسلام والغرب، أو الإيمان والكفر، أو الشر والخير، أو الحضارة والبربرية.

فالأجدى كسر قوقعة الهوية لممارسة سياسة الاعتراف بالمختلف والآخر، عبر العمل على خلق لغات ومناخات ومساحات للحوار والتعايش أو للتبادل والتفاعل أو للتضامن والتآزر؛ والأغنى كسر ثنائية الصدام لممارسة الخصوصية على نحو عالمي، عبر المشاركة في ورشة التنمية وصناعة الحضارة، أو عبر حمل المسؤولية الجسيمة للعمل على مواجهة الأخطار المحدقة بمستقبل البشر والحياة والأرض، من جراء صنائع الإنسان بالذات.

من هنا لم تعد المشكلة كيف نحافظ على الهوية والتراث. فلا أحد يريد أو يستطيع سلخنا عن خصوصيتنا. وإنما المشكلة كيف نتعاطى مع هويتنا بلغة الخلق والصنع والبناء التي هي لغة العصر والمستقبل.

إن التجربة الأوروبية خير شاهد في هذا المجال، حيث المجتمعات والحكومات اشتغلت على هوياتها وأفكارها وأنظمتها طوال عقود، لكي تتحول بأسواقها ودستورها وبرلمانها الموحّد وعملتها الواحدة إلى فضاء مشترك للاتصال والتداول أو للتبادل المثمر والتفاعل الخلاق. وهكذا فقد أنهت أوروبا قرنين من الحروب الطاحنة، بتقديم نموذج جديد من العلاقات الدولية أو الحاكمية الإقليمية تقوم على الحوار والمباحثة أو على الشراكة والتضامن. وإذا كانت فكرة الشراكة المتعددة الأطراف، قد تراجعت بعد الحادي عشر من أيلول في مواجهة طغيان الأُحادية والانفراد في قيادة الشأن الدولي، من جانب الوة العظمى، فإن ثمن ذلك هو المزيد من التوتّر والتأزّم والاضطراب على الساحة العالمية.

IV ـ الأزمة والفرصة

4) **الوجه الرابع**: إن العالم يتغير بصورة متسارعة وجذرية على غير صعيد. وما يتغير ويتحول، إنما يعمل على تغييرنا بصورة أو بأخرى، شئنا أم أبينا، عرفنا ذلك أم لم نعرف، شأننا بذلك شأن بقية المجتمعات

والهويات الثقافية. ومن لا يعرف أو لا يحسن أن يتغير، لكي يساهم في إدارة التحولات وفي حل المشكلات، تهمشه المتغيرات، لكي يعود إلى الوراء ويزداد تبعية للغير أو لكي يُمسي مادة التغير وآلة التحوّل.

وما يحدث ويتغيّر، لا يقتصر على الأدوات والوسائل، وإنما يمس الأسس والثوابت، بقدر ما يمس الأهداف والمقاصد. يشهد على ذلك العجز المتزايد عن الفهم والتأثير أو التقدير والتدبير في مواجهة ما يشهده المسرح الكوني من الفوضى والتوتّر والاضطراب، أو ما تسفر عنه من الانفجارات والانهيارات والتحولات.

هذا العجز لا يبرز فقط على النطاق العربي، بل يتجلّى أيضاً على الصعيد العالمي، حيث الحداثة تعاني منذ زمن أزمة بنيوية تمس بالذات أسس وعناوين المشروع الحداثي: العقلانية والاستنارة والعلم والتقدم والحرية والديمقراطية والنزعة الإنسانية. الأمر الذي يشير إلى أن الأزمة باتت وجودية، بقدر ما هي عالمية. فحيثما كان يجري الحديث عن الأزمة التي تطال السياسة والاقتصاد والثقافة والتعليم بقدر ما تمسّ الأمم المتحدة والعلاقات بين الدول. والأزمة تشكل فرصة سانحة أمام دعاة الإصلاح والتحديث، من العرب، لكي ينخرطوا في المناقشات العالمية الدائرة، حول أزمة العقل الكوني والمشروع التنويري أو حول مأزق الإنسان المعاصر، للمساهمة في تجديد صيغ العقلنة ومساحات الاستنارة، أو لتحديث شبكات الفهم وقواعد المداولة. سيّما وأننا ننخرط اليوم في موجة جديدة فائقة من موجات الحداثة، لا يجدي التعامل معها بأدوات الحداثة الأولى، على ما يفكر أطفال الاستنارة وعجزة الإنسانية بصورة تراجعية مقلوبة. الأجدى للخروج من المأزق، التفكير بصورة مغايرة، بل معكوسة. لأن ما نعتبره الحل هو المشكلة، وبالعكس: فما نخشى منه هو ما يجدر أن نقدم عليه وننخرط فيه.

في أي حال ما يحدث ويتغير أو ينفجر ويتحول أو يهوي ويتساقط، تحت أعيننا، يغير العالم الذي لم يعد كما كنّا نفكر فيه ونألفه أو نتخيله ونتمناه. والتغير في المشهد يستدعي تغييراً في جغرافية المعنى وخرائط العقل.

هذا هو المُتاح في ضوء الأزمات المزمنة والإخفاقات المتلاحقة، عربياً وعالمياً: العمل على تفكيك العُدّة الفكرية القديمة والمستهلكة لتجديد أشكال المصداقية والمشروعية المعرفية والخُلُقية والسياسية، بتجديد المهمة الوجودية عبر تغذية العناوين الحضارية وتغيير الأدوات المفهومية.

وهذا شأن المعالجة الفلسفية فيما تتناوله من القضايا والمشكلات أو المهامّ والأدوار: أن تهتم من كل شيء بتركيب مفهومه وصوغه صوغاً عقلانياً. وإذا كان الأمر كذلك، أي أن الفلسفة هي اختراع المفاهيم، كما يقول أهلها، فإن لنا أن نعيد صياغة المقولة للقول: مشكلة كل شيء تكمن في مفهومه بالذات.

ولنتوقف عند بعض المثالات البارزة والبالغة في عناوينها ودلالاتها.

V ـ الحرية والسلطة

1) لنأخذ مشكلة الحرية، مثالاً. إنها لا تكمن بالدرجة الأولى مع الطاغية أو الكهنة، بقدر ما تكمن في بنية المفهوم وفي سياسة الفكرة، أي في التعامل مع الحرية بصورة فردوسية أو قدسية تصدر عن مخيلة استبدادية أو إرهابية. ولكن الحرية ليست هواماً ليبرالياً كما يتخيّلها السذج من الحداثيين الحالمين بفراديس أرضية أو بديمقراطيات مثالية. هذه أكبر عملية خداع مارسها وما يزال المثقفون العرب والغربيون في ما يخص تحديث المجتمعات العربية وتطورها.

ذلك أن الذي يمارس حريته هو الذي يجترح قدرته ويمارس سلطته

وفاعليته، بما يُنتجه من الحقائق أو يخلقه من الوقائع في حقل عمله أو في بيئته وعالمه. ومن لا سلطة له لا حرية له. ولذا فالحرية هي عمل نقدي متواصل على الذات، يتغير به المرء عما هو عليه، بالكد والجهد، أو المراس والخبرة أو السبق والتجاوز أو الصرف والتحوّل، مما يجعل إرادة الحرية مشروعاً هو دوماً قيد التحقيق بقدر ما يشكل صيرورة متواصلة من البناء وإعادة البناء.

VI ـ المواطن العالمي

2) وفي مثال آخر، هذه هي مشكلة الديموقراطية. إنها لا تكمن فقط في الحكومات الديكتاتورية، كما يظن دعاتها، وإنما تكمن اليوم في عجز الديموقراطية التمثيلية، ديموقراطية الناخب والنائب، أو ديموقراطية المثقف والكاتب، عن التلاؤم مع التحولات التي طرأت على المشهد العالمي، حيث ولادة المواطن الأرضي والمجتمع الإعلامي والشراكة الكوكبية أو الحاكمية العالمية تفتح آفاقاً رحبة أو خصبة، وعلى نحوٍ يتجاوز الأطر القديمة والحديثة للأمة والطائفة أو للدولة والمدينة، كما تتجاوز الأساليب والوسائل القديمة أو السائدة في ممارسة السلطة والإدارة.

إن قناة فضائية واحدة أو شركة عملاقة تملك اليوم من التأثير أكثر مما تملكه بعض الدول والحكومات. من هنا حاجة الديموقراطية، إلى إعادة الصياغة، لاستثمار الإمكانيات التي تفتتح مع مجتمع الصورة والمعلومة والشبكة، في مجالات التعبير والتمثيل أو الرصد والرقابة. مما يعني أن إرادة التعبير عن حرية الرأي وصياغة المطالب والمشاركة في صناعة القرارات، لا تصنعها صندوقة الاقتراع وحدها، وإنما تُمارَس وتُبنى أو تُصنع على مستويات متعددة وفي مجالات مختلفة، خاصة في المجال الميدائي، حيث يتحرك الفضاء العمومي ويتشكل تحت ضوئه وبين صوره

وشبكاته ومفاعيله. وهذا ما أسهمت فيه العولمة الليبرالية التي أطلقت قوى و ديناميكيات مجتمعية، والتي كان يفزع منها الكثيرون ويحملون عليها، فيما هم اليوم يدهشون لمفاعيلها وينظِّرون لها أو ينخرطون فيها، كما تشهد التجربة اللبنانية وغير تجربة.

وهكذا ليست الديمقراطية مفتاحاً سحرياً للحلول، ولا هي مجرد رفع شعار والتأكيد على مصداقيته، بعد كل هذا الفشل في ترجمته. وإنما هي فكرة يجري بناؤها بقدر ما هي تجربة ننخرط فيها. إنها صيرورة مفهومها بقدر ما هي أداة أو صيغة نتحوّل بها عما نحن عليه لكي نسهم في تحويل أشكال وأنماط العلاقات السياسية والسلطوية، بحيث تتراجع البُنى المركزية البيروقراطية القائمة على التراتب والتعتيم لمصلحة علاقات أفقية متوازية تشتغل بمنطق الشفافية والشبكة. من هنا تحتاج الديمقراطية إلى إعادة ابتكار، كما تشهد صياغاتها الجديدة، مثل الديمقراطية التشاركية أو الديمقراطية الميديائية.

VII ـ الحاكمية الكوكبية

وفي مثال ثالث نجد أن الوجه الآخر للمأزق الديموقراطي، هو مأزق الدول والحكومات في ضوء ما طرأ على المجتمعات المعاصرة من الثورات والتحولات والانعطاف التقنية والاقتصادية والحضارية والثقافية. فإزاء عولمة المشكلات والتشابك في العلاقات الدولية، والتحوّلات الجذرية التي يشهدها واقع مجتمعي يزداد تعقيداً وتسارعاً في أصعدته وحركته وإيقاعاته، باتت «الدولة أصغر من أن تحل المشكلات الكبيرة وأكبر من أن تحل المشكلات الصغيرة»، كما يقول دانيال بيل (Daniel Bell). الأمر الذي يكشف عجز الأطر والأنظمة والمؤسسات السائدة في إدارة الشؤون وتدبر المشكلات، سواء تعلق الأمر بالحكومات والبرلمانات أو بالأحزاب والنقابات.

من هنا نشأت مفاهيم وهيئات وقوى وآليات جديدة تتخطى الأساليب القديمة في العمل، إذ هي تقوم على إعادة صياغة العلاقات بين الشأن العام والشأن الخاص، بقدر ما تهتم بالتنسيق بين مهام وأنشطة تعود لمجالات أربعة أو خمسة: الإدارات الرسمية، والمشروعات الاقتصادية، والتجمعات الأهلية المدنية أو المدينية، ومراكز البحوث والدراسات، والمنظمات الإقليمية أو الدولية. بذلك تجمع أعمال الإصلاح والتحديث، أو التنمية، على نحو مثمر وبناء، بين الحكومات والشركات، أو بين الأسواق والبلديات، أو بين رجال الأعمال والجامعات، أو بين جماعات المصالح ومؤسسات المجتمع المدني، أو بين المؤسسات الوطنية والهيئات الإقليمية والعالمية.

هذا ما يندرج اليوم تحت مصطلح الحاكمية والشراكة والاعتماد المتبادل والمواطنية الكوكبية وحقّ التدخّل والمنتديات العالمية والتحالفات الاقتصادية... مثل البنك الدولي، والسوق الأوروبية المشتركة، ومؤسسة الفيفا، والقنوات الفضائية، والبرامج الفنية العالمية (ستار أكاديمي - سوبر ستار)، واندماج شركتي رينو ونيسان، ومنظمة العمل العربي، والإسكوا، والـ M.B.I.، والحكومات المتعلقة بقطاع أو إقليم أو ناحية أو مدينة، والتي تطلق عليها اليوم تسميات حاكمية المدينة أو الحكومة الإلكترونية أو الحكومة المدينية...

مثل هذا التحول يؤدي إلى تشكيل أنماط وأساليب جديدة في ممارسة السلطة العامة والإدارة الرسمية، يترجم ببناء وحدات مركبة أو أنظمة متحركة، ينخرط فيها أو يسهم في بنائها عدة أطراف أو فاعلين ينتمون إلى مهن مختلفة ويعملون على مستويات متعددة، بقدر ما يمتلكون وجهات نظر متباينة ويستخدمون أنماطاً مختلفة من المقاربة والمعالجة. الأمر الذي يتيح، عبر المناقشة والمداولة وتبادل الخبرات، تشكيل لغات ومساحات وقواعد أو مصالح مشتركة.

ولعل هذا هو الأفق الذي ينفتح اليوم أمام العمل العربي المشترك، بعيداً عن منطق التهويم الأيديولوجي والتشبيح القومي الذي أفضى بالمشاريع والشعارات إلى الفشل والإخفاق والخسران: فالعمل المشترك المنتج للفاعلية ليس نموذجه حكومات الدول المركزية أو الاستبدادية، ولا الحاكمية الإلهية بالطبع، وإنما هو أقرب ما يكون إلى الطريقة التي تدار بها الشركات العالمية والمنظمات الإقليمية والألعاب الرياضية، وذلك حيث تنكسر عقلية الانفراد والاستقواء لمصلحة لغة الشراكة والمداولة، أو يُمارَس الفكر التركيبي محل الفكر الأحادي، أو تتغلّب قواعد الحوار والمباحثة والتبادل على مبادئ السيادة ومنطق العزلة والصدام، أو تحلّ محل العقائد الجامدة والثوابت المتحجرة الاتفاقات القابلة للتعديل والتطوير، أو تتراجع العلاقات العامودية البيروقراطية لمصلحة العلاقات الأفقية المتوازية القائمة على المبادلة، والتي هي ثمرة التخيل والابتكار في ممارسة الأدوار والمهمات أو في اجتراح الأساليب والوسائل أو في إنتاج الحقائق والمواقف. وهكذا فالدولة هي تماماً كالديمقراطية محتاجة إلى إعادة الابتكار، إذ لم يعد بوسعها احتكار المشروعية والهيمنة على المجال العام، في عصر العولمة والحوسبة والحوكمة والشراكة. فما هو غير حكومي أصبح بأهمية ما هو حكومي في إدارة الشأن العمومي، تماماً كما أن ما هو عالمي أو إقليمي أصبح بأهمية ما هو محلي أو وطني.

VIII ـ عمّال المعرفة

والمثال الرابع يقدم الشواهد على تغيّر وضعية الفرد ودوره. فمع ثورة المعلومات ننتقل من اقتصاد العضلة إلى اقتصاد المعرفة، بقدر ما يتشكل لاعب جديد يعتمد على تشغيل قدراته الذهنية واستثمار طاقته الابداعية، من خلال استخدام الأدوات الإلكترونية والعمل على أنظمة المعلومات

وبرامجها. الأمر الذي يحول الفرد من مجرد متلقٍ سلبي أو منفذ للأوامر التي تصدر من فوق إلى عنصر فعال ومسؤول أو خلاق ومشارك في صناعة حياته، بقدر ما يجعل كل حقل أو قطاع قادراً على صوغ اختياراته وابتكار وسائله وتركيب الحلول لمشكلاته.

هذا التحول في وضعية الفرد من موقع الهامشية والقصور إلى موقع الفاعلية والشراكة والمسؤولية، يكسر ثنائية النخبة والجمهور، بقدر ما يتخطى الفصل الحاسم بين المعرفة الأكاديمية النظرية والمعرفة العامية المشتركة. لم تعد المسألة اليوم، مع ظهور عملاء المعلومة وعمّال المعرفة، تتعلق بنظريات جاهزة للتطبيق في مجالات العمل؛ بل يتعلق الأمر بوجهات نظر أو محركات للعمل أو قواعد للعب، يجري طرحها ومناقشتها ويعاد صوغها في أتون التجربة، على مستوى الحقول والقطاعات أو على مستوى الدول والبلدان أو على مستوى دولي وعالمي.

IX ـ الشراكة الفعّالة

والوجه الآخر للتغيّر في وضعية الفرد هو التغيّر في وضعية المجتمع نفسه. من هنا فإن مصطلح المجتمع المدني فَقَد حيويته ونضارته، ولم يعد يحرك العقل أو الخيال بصورة خلاقة، من فرط لوكه واستهلاكه، بعد كل هذه التجارب الفاشلة والإخفاقات المتلاحقة، شأنه بذلك شأن بقية الشعارات المرفوعة منذ عقود في العالم العربي. مما يحمل على إعادة صياغة المفهوم وتلقيحه، بفتحه على ما ينبجس ويحدث من العوالم والقوى والموجات والأدوات والأفكار. وما يحدث ينقلنا من المجمع المدني الذي يدار بثنائية الخاصة والعامة أو النخبة والجماهير، كما تتخيله النخب الثقافية، إلى المجتمع التداولي، الذي هو مجتمع مركب من حقول وقطاعات منتجة أو من قوى ومشروعيات فاعلة، تشارك جميعها في اقتراح

الحلول وعمليات البناء، عبر تبادل الخبرات والمهارات، أو عبر الانخراط في المناقشات، سواء على مستوى قطاع أو بين القطاعات أو في الفضاء العمومي.

وفي المجتمع التداولي، كل فرد هو فاعل ومؤثر، بقدر ما هو خالق وصانع. حتى العاطل عن العمل هو في النهاية «فاعل»، ولكن بصورة سلبية، كما هو شأن كل المهمشين والمحرومين والمقهورين والمستبعدين عن المشاركة في حمل المسؤولية. ولذا إذا أردنا تفعيل مجتمعاتنا وإطلاق قواها الحيّة يجدر بنا التعامل مع الأفراد لا كرعايا، بل كمواطنين فاعلين يمتلكون القدرة على صناعة حياتهم والمشاركة في بناء مجتمعاتهم.

وإذا كان «المؤمن» بنسخه القديمة والحديثة، الدينية أو القومية أو الاشتراكية، قد حال دون قيام «المواطن» كما عرقل تشكّل مؤسسات المجتمع المدني في العالم العربي، فليس «للمواطن» أن يلغي المؤمن، أولاً، لأنه لا شيء يلغي شيئاً مما يحدث، ثانياً لأنه لا مجتمع من دون منظومات اعتقادية، كما يشهد التعلق بشعارات الديمقراطية والمواطنة والحرية نفسها، إذ هذه ليست بداهات، بقدر ما هي بنى ومعتقدات.

بذلك نتجاوز اليوم مفهوم المواطن بتوسيعه وإغنائه، من خلال التعامل مع الفرد كمؤمن، ومواطن، وشريك، ومختص، ومنتج، وفاعل، ومسؤول. . . كما هو شأن كل من ينخرط في تجربة حية تصدر عن هوية مركّبة غنية بأبعادها المتعددة ووجوهها المتداخلة ومستوياتها المتشابكة وأطوارها المتراكمة. فلا شيء يقوض حرية الفرد وقدرته على الخلق والابتكار أكثر من طغيان البعد الواحد على الشخصية، أو التفكير بمنطق أحادي الجانب. من هنا فإن صاحب الهوية الحية والمنتجة، لا تسبقه أو تأسره خصوصيته بثوابتها وقوالبها وهواماتها، وإنما هو الذي يتصرف كخالق

وبانٍ لكي يصنع حياته ويخلق مجاله، أو الذي ينفتح على منابع الثقافة بقدر ما يفيد من منجزات الحضارة، أو الذي يمارس هوية كوسموبوليتية لها أبعادها الإقليمية والعالمية بقدر ما لها خصوصيتها المحلية ومرتكزاتها الوطنية.

X ـ العقلانية التداولية

هذه التحولات الجارية على غير صعيد وفي غير منشط، تستدعي تغييراً في أنماط المعقولية وصيغ العقلنة بأطرها ومعاييرها وبرامجها ومناهجها وتقديماتها وآلياتها:

فمع الحدث الافتراضي والإنسان الرقمي والفاعل الميديائي ورأس المال المعرفي، ثمة عقلانية جديدة آخذة في التشكّل والعمل، تتراجع معها الصيغ المسبقة والقرارات الجاهزة والأطر المغلقة والمناهج الدغمائية والأوامر الفوقية والمعالجات الأحادية والمواقف المتطرفة. ذلك أنه إذا كان الواقع، الذي غدا افتراضياً بأشيائه العابرة، يزداد تعقيداً وتشابكاً وتسارعاً وتحوّلاً والتباساً، فإن الحاجة تصبح ماسة للتمرس بعقلانية جديدة، مرنة، مفتوحة، محايثة، نسبية، نقدية، متحركة، مركبة، تداولية، هي دوماً قيد الانبناء والتشكل، على سبيل التغذية والتطعيم والتهجين، وإعادة البناء التركيب، بحيث تتيح العمل والتدخل والمشاركة، في أعمال الإدارة والتسيير أو في مشاريع التنمية البناءة، لأكثر من لاعب، يعملون على غير مستوى وفي غير اتجاه، وبصورة تتيح التفاعل بين أكثر من تقليد أو منهج أو مقاربة.

هذا هو منطق العصر: التهجين والتفاعل بين الاختصاصات والشركات والثقافات. وكما أنه يمكن لشركتين أن تتحالفا (رينو ونيسان مثالاً)، يمكن أيضاً لعلمين أن يندمجا لتطوير المعارف (كالكيمياء وعلم الحياة)، كما أنه

يمكن أن تتفاعل ثقافتان في إطار صيغة للتعايش. وهكذا نحن إزاء طريقة جديدة ومغايرة في إدارة الأشياء والمصالح والهويات، وخاصة الأفكار، قوامها الاعتراف والتوسط والتعدد والتهجين والتبادل والخلق والتحول، كما هو شأن العقلانية التداولية.

من هنا مدى التبسيط والخداع في مشاريع الإصلاح والتنمية كما يطرحها الدعاة، أو كما تجري المعالجات في تقارير الأمم المتحدة. فما من أجله أو به يكون الاصطلاح، بات هو نفسه بحاجة إلى الإصلاح بعد أن فقد مصداقيته وفاعليته، أي قدرته على فهم الواقع والتأثير في مجرياته.

فلم يعد يكفي، من جانب من هم من صناع الرأي، ومن تناط بهم مهمة إنتاج الأفكار والمعارف، الاقتصار على العناوين الثابتة والمعروفة، دون تجديد أو تطوير يمس شبكات الفهم وصيغ العقلنة أو سياسة الفكر وأنساق المعرفة. فإذا كان لنا أن نزدهر، فإن علينا أن نبتكر، بحيث لا نقتصر على الوصفات الجاهزة خاصة إذا كانت مجرّبة، من هنا الحاجة إلى إعادة الخلق والإنتاج كي لا نكرر التجارب الفاشلة.

وهكذا فالتأكيد على أنه لا حلّ إلا بالديموقراطية بعقل أُحادي طوباوي، هو كالجزم، بعقل أصولي أقنومي، بأن الإسلام هو الحلّ أو بأن الإنجيلية الصاعدة هي المنقذ. فذلك، وكما تشهد الوقائع، لن يجترح الإمكان لفتح الآفاق وشقّ الدروب أو لبناء الجسور والخطوط بين البشر، بالعكس إنه سوف يجرّ إلى مزيد من الفوضى والفشل والإفلاس والخراب.

بهذا المعنى يتغير مفهوم الإصلاح نفسه، بحيث لا يعود يفهم بمعناه التقليدي، كتغيير يقتصر على الأدوات والوسائل، دون المبادئ والمقاصد. فلا مهرب، في مواجهة المتغيرات، من تغيير مركب الأوجه والصعد يطال

قضية الإصلاح والتحديث، من حيث المفهوم والحقل، أو من حيث المنهج والعدة، أو من حيث الأطر والصيغ، وذلك من غير وجه:

1 ـ الإصلاح لا يقوم على تطبيق صيغ أو نظريات أو نماذج مسبقة وجاهزة، وإنما هو عمل خلاق على المعطيات ينطوي على تجديد وتوسيع وتطوير، كما ينطوي على ترميم وتلقيح وتهجين. ولذا، لا إصلاح ولا تغيير، من غير ابتكار يتجلى في خلق البدائل أو تركيب النماذج، سواء كان ذلك على سبيل إعادة التوظيف والتشغيل والاستثمار للمكتسبات والإنجازات، أو بسبر وتشكيل حقول وآفاق وطرائق جديدة للتفكير والعمل والتدبير.

2 ـ الإصلاح كعمل خلاق ومنتج، هو ديناميكية تحويلية من حيث مفاعيلها الإيجابية والبناءة، يتزحزح بها المرء عن مركزيته ويتغير عما هو عليه، لكي يسهم في تغيير سواه، وفي تغيير صورة الواقع. ولذا، فالإصلاح يمس الأهداف والثوابت بقدر ما يمس الطرق والوسائل. إنه علاقة متجددة ونامية ومتحولة، مع المبادئ والمقاصد، بقدر ما هو تجديد متواصل للصيغ والآليات.

3 ـ الإصلاح ليس عمل فرد أو حقل أو فئة، وإنما هو عمل المجتمع على نفسه في سائر حقوله وقطاعاته المنتجة، وبتدخل مختلف مشروعياته وهيئاته الفاعلة والمسؤولة. ولذا فهو لا يتم بعقلية مركزية فوقية أو نخبوية بيروقراطية، بل يتم بعقلية المباحثة والشراكة أو المداولة والتوسّط والمبادلة.

4 ـ الإصلاح ليس من قبيل الحلول القصوى أو المعالجات النهائية، فيما الواقع يزداد تسارعاً في حركته كما يزداد تغيّراً في صيرورته ومعطياته. وإنما هو مهمة ميدانية ويومية، دائمة، أي سيرورة متواصلة من المراجعة

والمحاسبة، أو من البناء وإعادة البناء، توسيعاً وتطويراً أو تغذية وتهجيناً أو تجاوزاً وعبوراً.

5 ـ الإصلاح ليس عملاً أحادي الجانب والمستوى والوجهة، فيما الواقع يزداد تعقيداً وتشابكاً في مختلف جوانبه وقطاعاته، بقدر ما يزداد تسارعاً في حركته وتحولاً في صيرورته. الأمر الذي يعني أن عملية التغيير، أياً كان الشعار، تحتاج إلى فكر مركب، يتيح للمنخرطين في أعمال التنمية والبناء، أو الإصلاح والتحديث، بالتخيل الخلاق واللغات المفهومية المبتكرة، تشكيل وحدات تركيبية أو بناء أنظمة مركّبة، تأخذ بعين الاعتبار ما ينطوي عليه الواقع من التعدد والتراكب والتداخل في حقوله ومستوياته أو في قواعده ومراكزه، ولذا كل إصلاح يُنجز اليوم، إنما يتم على صُعُد متعددة، محلية وإقليمية ودولية.

XI ـ إصلاح العالم

هذا هو الرهان في مواجهة عالم يزداد تعقيداً وتأزماً بمفارقاته وتناقضاته وفضائحه وانهياراته، بقدر ما يزداد تسارعاً وانفجاراً وتحولاً بحركته الدائمة وحدوده المائعة وأبنيته الرخوة ومنتجاته الناعمة وأدواته الفائقة ومبادلاته السيالة وهجراته المتزايدة وهوياته الهجينة: التفكير والعمل بعُدّة جديدة من مفرداتها: الشراكة وأخلاقية الرعاية، ثقافة التعدد ولغة التسوية، هويّة مركّبة وعقلانية تداولية...

والذي يفكّر بعقل تداولي هو القادر على أن يتغير لكي يسهم في تغيير سواه، بخلق الوسائط والأوساط أو الوسائل والأدوات التي تتيح اجتراح الحلول وبناء الصيغ لإقامة نظام من الوصل والفصل مركب ومتحرك يُعاد بناؤه باستمرار، بقدر ما يُتيح الجمع والدمج والتغذية والتهجين أو العبور والتجاوز، على نحو مثمر وخلاق، بين الأنا والآخر، أو بين

الخاص والعام، أو بين الماضي والمستقبل، أو بين المحلي والعالمي، أو بين الإنسان والطبيعة.

والفكرة الخلاقة ليست هي التي تصحّ بذاتها، بل بسياستها وطريقة إدارتها ومؤسسات تداولها أو أدوات تأثيرها، تماماً كما إن الهوية الغنية لا تقوم بذاتها ولا تكتفي بذاتها، بل بتوسط الغير والتبادل معه أو التأثير به. ولذا فنحن عندما نفكر بصورة خصبة، ليس لكي نتماهى مع ذواتنا أو لكي نتطابق مع الواقع، بل لكي نتحول عما نحن فيه، ولكي نفعل أكثر مما نقدر عليه، عبر خلق الوقائع وإنتاج الحقائق بصورة غير متوقعة ولا مسبوقة.

هذه مفاعيل الفكرة والخصبة والمثمرة أو المفيدة والفعالة: إنها قدرتها التداولية الخلاقة على الاجتراح والاشتقاق أو الافتتاح و الإنشاء أو الاستحداث والتركيب لما هو مورد للعيش أو صيغة للتعايش، وسط للفهم أو مساحة للتبادل، إطار للنظر أو محرك للعمل، نظام مفتوح أو بنية متراكبة، حقل للتأثير أو وحدة فعالة، نموذج للتنمية أو واحة مخضوضرة...

فلا نخشينّ إذن مساعي الإصلاح والتحديث، أكان المطالب من الداخل أم من الخارج. فالذي ينجح اليوم في إصلاح أحواله، يساهم في إصلاح غيره كما يساهم في إصلاح الشأن البشري المشترك، بقدر ما يشارك في إنتاج المعارف والثروات أو يشارك في صياغة العقول والحقوق. وإذا كانت الأزمة التي تضرب وتعصف في غير مجتمع هي وجودية، فإن الحاجة إلى الإصلاح والتغيير هي عالمية كوكبية. بمعنى أنه إذا كان إصلاح العالم العربي حاجة عالمية، فإن العالم نفسه يحتاج إلى الإصلاح. فالمسؤولية متبادلة في عصر الإعتماد المتبادل. أما التذرّع بالذوبان في الآخر أو بالخشية على الخصوصية،

فإنه مجرّد تهويل يصدر عن الخواف أو الرُهاب والعجز بقدر ما ينمّ عن الإدّعاء أو الغفلة والزيف، وذلك لغير سبب:

الأول أن الأفكار الخصبة والتجارب الفذّة والنماذج الناجحة في مكان ما، تغدو ملك البشرية جمعاء أياً كان مصدرها، كما يشهد التفاعل بين الحضارات منذ أقدم الأزمنة. فكيف ونحن اليوم نعيش في أجواء حضارة عالمية واحدة معولمة ذات ثقافات مختلفة ولغات متعددة.

الثاني هو أن الكائن البشري ليس مرآةً أو حاسوباً في ما يتعلق بما يتلقّاه من لدن غيره، سواء كان مصدره الداخل أم الخارج، أي أنه لا يستعيده بنصّه وحرفيّته وعينيّته، وإنما هو يعيد إنتاجه ويقوم بصرفه وتحويله في سياقات جديدة أو بيئات مختلفة، سلباً أو إيجاباً، مسخاً وفقراً، أو إنماءاً وازدهاراً.

خلاصة القول، ليست المسألة مَن يغيّر مَن؟ ولا هي عمّا إذا كانت محاولات الإصلاح والتحديث تنبثق من الداخل أو تُملى من الخارج؟ فلا مهرب من التغيير، أياً كان العنوان، إزاء التحديات التي تواجهها المجتمعات من غير مصدر. ومَن يتقوقع ولا يعرف كيف يتغير، هو الذي لا يحسن إستخدام عقله لكي يهدر الفُرص والموارد، أو لكي يتراجع إلى الوراء، مستجمعاً مساوىء الأنا والغير أو الماضي والحاضر، كما تشهد الأصوليات المزدهرة في هذه الأيام. وبالعكس مَن يُحسن أن يتغيرعلى سبيل الابتكار والإزدهار في فتح الآفاق والمجالات أمام الحياة، بالتفكير الخلاّق والعمل المثمر، هو الذي ينتزع مشروعيته ويمارس حضوره البنّاء والفعّال في إدارة الشأن الكوكبي.

انهي باستدراك ضد التعميم المجحف: فأُشير أولاً إلى بعض مدن الخليج التي حققت نجاحات لا نظير لها في مجالات التنمية والتحديث،

خاصة مدينة دبي التي تعدّ إستثناءاً في هذا الخصوص، إذ هي في النهاية مدينة عربية بقدر ما هي مدينة كوسموبوليتية من حيث تقنياتها ومشاريعها وتجارتها وشبكة علاقاتها والعاملين فيها، وربما هي من حيث تعدديتها وحداثتها الفائقة أكثر كوسموبوليتيةً من مدن غربية كباريس ولندن ونيويورك.

وأشير ثانياً إلى أن بعض الدول العربية، المنخرطة في الواقع العالمي الجديد، تخطو خطواطها الأولى على طريق الإصلاح والتحديث من أجل تحقيق التنمية الشاملة، كما تشهد الندوات والمؤتمرات التي تُعقد لهذه الغاية في غير مدينة عربية. وكان آخرها المؤتمر الثاني للإصلاح الذي نُظم في «مكتبة الإسكندرية»، حيث أُنشىء منتدى للإصلاح، يقدم مثالاً في هذا الخصوص على عمل عربي مشترك، بقدر ما تحوّلت معه إرادة الإصلاح إلى نشاط مؤسسي ومنهجي، دائم ومتواصل.

والأمل أن تعم هذه الوجهة كل دول العالم العربي، وأن تتعزز بتوسيع مجالاتها وإتقان لغتها وأدواتها. وهذا يتطلب المراجعة النقدية الدائمة، سواء بدرس النجاحات وتوظيف المكتسبات، أو بتفكيك العوائق وتذليل العقبات، من أجل فتح الآفاق وخلق الفرص، وبصورة تمكن الشعوب العربية من الانتقال من طور المتلقي والمستهلك، إلى طور المنتج والمصدّر، وعلى نحوٍ يسهم في تنمية وبناء كل ما يتعلق بموارد الثورة ومصادر المعرفة ومنابع القوة وآليات التأثير والفعالية.

المراجع

سيلفان ألمان

- الحاكمية: الشراكة في السلطة، مقالة مدرجة في كتاب السلطة، منشورات العلوم الإنسانية، باريس 2002.

جان ـ فرنسوا دورتييه

- مِهنيّو الذكاء، مجلة العلوم الإنسانية، الفرنسية، عدد شباط 2005.

سيلفي تروزا وبرنار بيرّيه

- نحو حاكمية عمومية جديدة، مجلة اسبري (Esprit) عدد شباط 2005.

برتراند بادي

- عجز القوة، المصدر السابق.

علي حرب

- أزمنة الحداثة الفائقة، المصدر السابق.

الفهرس

للمؤلف

1 ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995.

2 ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985.

3 ـ الحب والفناء، دار المناهل، 1990.

4 ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991.

5 ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة رابعة، 2005.

6 ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط رابعة، 2005.

7 ـ أسئة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994.

8 ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996.

9 ـ أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2004.

10 ـ الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، 1997.

11 ـ الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997.

12 ـ الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

13 ـ حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 2004.

14 ـ الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001.

15 ـ أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، 2001.

16 ـ العالم ومأزقه، نحو عقل تداولي، المركز الثقافي العربي، 2002.

17 ـ أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، 2005.

18 ـ هكذا أقرأ، ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.

T H E U N D E R M A N

الإنسان الأدنى

أمراض الدين وأعطال الحداثة

فيما تغرق البشريّة في معضلاتها ، وتعيد إنتاج مآزقها على غير صعيد ومن غير مصدر ، تلوّثًا متصاعدًا وهديرًا متزايدًا وإرهابًا معمّمًا وتدميرًا منهجيًّا ، لم تعد تجدي المقاربات والمعالجات بالعملة الفكريّة السائدة والمفلسة ، فالأزمة تتجاوز الثنائيّات العاملة على الجبهتين المتصادمتين (الإسلام والغرب ، أو الدين والحداثة) بقدر ما تطاول المجتمع البشريّ والعقل الكونيّ بمختلف أنماطه ونماذجه .

من هنا الحاجة الماسّة إلى المساءلة والفحص : كيف تتهدّد إنسانيّة الإنسان فيما يتكاثر المدافعون عن حقوقه ؟! وكيف يحصل ما يحصل من استباحة وفساد واستبداد وتراجع ما دامت المبادئ سامية والزعامات ملهمة ، وما دام المصلحون أصحاب مهمّاتٍ أو صفاتٍ إلهيّة ، وما دام الدعاة يجسّدون مُثُل الحريّة والعدالة والتقدّم ؟!

الأحرى إعادة النظر في الترسانة الرمزيّة للعقيدة الإنسانيّة على وقع هذا الإفلاس على المسرح الكونيّ ، كما تشهد عليه النهايات البائسة والمرعبة ، مجسّمة في أمراض الدين وأعطال الحداثة ، ممّا يعني أنّ ما ندافع عنه هو مصدر ما نشكو منه : الإنسان ليس الضحيّة ، بل هو المشكلة بمركزيّته وتكالبه وشراسته .

ولا يقال ذلك بلغة النبيّ المنذر ، بل على سبيل الانخراط في المناقشة العالميّة والمساهمة في الجهود الرامية إلى فهم الأزمة وتدبّرها ؛ والرهان هو العمل على بناء مشروعيّة بشريّة جديدة تنفتح معها الأبواب والفرص لاجتراح الحلول والمخارج بما يسفر عنه نقد الإنسان والذات والهويّة من الرؤى والتوجّهات أو اللغات والتوسّطات أو القوى والأدوات .

وهذا ما يحاوله هذا الكتاب ، عبر مصطلح الإنسان الأدنى بممكناته ومفاعيله وتأويلاته ، وخاصّة بما يعنيه من التواضع الوجوديّ ، والتقى الفكريّ ، والعقل التداوليّ ، والوعي الكوكبيّ .

ISBN 978-9953-36-808-2

